THE BOOK WAS DRENCHED

TEXT FLY WITHIN THE BOOK ONLY

शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

(मराठी भाषांतर)

भाग पहिला

(अध्याय पहिला संपूर्ण)

भाषांतरकार

महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर,

प्राध्यापक दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर

संपादक

म. म. प्राध्यापक काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर, एम्. ए.

सेवानिवृत्त संस्कृत प्राध्यापक, गुजरात कॉलेज, अहमदाबाद,

माननीय संस्कृत प्राध्यापक, भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पुणें.

आश्विन शके १८७९] [ऑक्टोबर १९५७

प्रकाशक :

प्रा. सदानंद वासुदेव कोगेकर,
सेक्रेटरी, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी,
फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे.

◆ ◆ ◆

द्वितीयावृत्ति

◆ ◆ ◆

किंमत बारा रुपये

◆ ◆ ◆

मुद्रक :

म. ना. चापेकर,
आर्यसंस्कृति मुद्रणालय,
टिळक रस्ता, पुणे २.

प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं ब्रह्मसूत्रांवरील शंकराचार्यविरचित ब्रह्मसूत्र-भाष्याच्या मराठींत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेलीं २५ वर्षे प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळें हें भाषांतर उपलब्ध नव्हतें. कै. श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांनीं या शतकाचे सुरवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व प्रो. दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचें काम सोपविलें. परंतु दुर्दैवानें प्रो. चांदोरकर भाषांतराच्या कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षातच काल-वश झाले व त्यापुढील भाषांतर करण्याचें सर्व काम एकट्या शास्त्रीबोवांनाच पुरें करावें लागलें. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षे लागलीं व संपूर्ण ग्रंथ इ. स. १९११ मध्यें प्रकाशित झाला.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीनें हें काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणें आहेत. त्यांपैकीं शास्त्रीबोवांनीं निरलसपणें सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तीबद्दल वाटणारी कृतज्ञता हें एक; व पातञ्जल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनीं सहा खंडामध्यें केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हें दुसरें. यास्तव सोसायटीनें प्रस्तुत ग्रंथाची दुसरी आवृत्ति प्रकाशित करण्याचें काम हातीं घेण्याचें ठरविलें.

शारीर भाष्याचें इतकें सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठींत दुसरें नाहीं व वेदान्त-शास्त्राच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्षांत घेऊन सोसा-यटीनें हा अनुवाद तीन खंडांमध्यें प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें व त्याप्रमाणें तें कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळें आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचें संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रा काशीनाथपंत अभ्यंकर यांनीं पितृऋण समजून हौसेनें स्वीकारलें व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाही लिहिली याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतों. वास्तविक पाहतां त्यांच्यामागें अशीं पुष्कळ कामें असतात व सध्यांही आहेत. तरी पण वेळांत वेळ काढून हें संपादकीय काम आमच्यासाठीं त्यांनीं अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीनें पार पाडलें याबद्दल त्यांना धन्यवाद देणें आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठीं गायकवाड सरकार यांनीं पूर्वीच परवानगी दिली होती; व बडोदा संस्थानच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेंही अनुमति दिली याबद्दल आम्ही उभयतांचे आभारी आहों.

या ग्रंथाच्या प्रतींच्या विक्रीपासून खर्चवेंच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनि-योग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठीं व त्यांची स्मृति शिष्य-वृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठीं करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या खर्चासाठीं पुणें विद्यापीठानें दर भागास एक हजार याप्रमाणें रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्याबद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणें विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळें प्रकाशनाचा आर्थिक भार बराच हलका झाला यांत मुळींच शंका नाहीं.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचें काम पुणें येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, वाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण प्रेस पुणें, यांच्या चालकांनीं उत्तम प्रकारें केलें याबद्दल त्यांचेही आभार मानिले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२, आश्विन, शके १८७९
इसवी सन ता. १४-१०-१९५७

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणें.

द्वितीय आवृत्तीची प्रस्तावना.

१. **भाषांतर प्रकाशनाचें कार्य** :— वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथांमध्यें अत्यंत श्रेष्ठ दर्जाचें व बहुमानाचें स्थान मिळविलेल्या भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या लोकप्रिय अशा अद्वैतात्मक स्वरूपाचें विवेचन करणाऱ्या शारीरभाष्याच्या मराठी अनुवादाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा आज सुदैवानें योग येत आहे. सुमारें साठ वर्षांपूर्वी स्वतः विद्वान् व विद्याप्रिय श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांनीं सामान्य जनतेमध्यें उच्च तत्त्वज्ञानाचा प्रसार व्हावा या हेतूनें या शारीरभाष्याचें मराठी भाषेंत भाषांतर करून घेण्याचें मनांत आणिलें व त्यांनीं त्या वेळचे विद्वान् प्राध्यापक कै. आबासाहेब काथवटे यांना हें काम कोणाकडून उत्तम प्रकारें पार पडेल हें विचारलें. प्राध्यापक काथवटे यांनीं बरीचशी कसून चौकशी केली व फर्ग्युसन कॉलेजमधील त्या वेळचे प्रसिद्ध संस्कृत प्राध्यापक वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांची त्या कामाकरितां शिफारस केली व श्रीमंत सरकार सयाजीराव यांनींही दोन वर्षांची मुदत घालून वरील दोघां विद्वानांकडे तें काम सोंपविलें. दोघांनींही कॉलेजमधील आपलें काम करून राहिलेला वेळ व सुट्टीचे दिवसांतील सर्व वेळ त्या कामाकडे खर्च करून तें काम करण्यास सुरुवात केली. डॉ. थिबो या विद्वान् प्राध्यापकांनीं केलेलें इंग्रजी भाषांतर वाचून व शास्त्रीबोवांकडून ग्रंथ समजावून घेऊन प्रा. चांदोरकर हें भाषांतर करूं लागले व शास्त्रीबोवा हें भाषांतर बरोबर झालें आहे किंवा नाहीं तें पाहून व तपासून त्यावर टिप्पण्या व अधिकरणांचा सारांश लिहूं लागले. याप्रमाणें कामास सुरुवात होऊन एक वर्ष झालें नाहीं तोंच प्रा. चांदोरकर हे प्लेगच्या आजारानें निवर्तले. त्या वेळीं साधारणपणें पहिल्या अध्यायाचें भाषांतर पुरें झालें होतें. बाकी राहिलेलें सर्व काम शास्त्रीबोवांनीं रात्रंदिवस बसून संपवीत आणलें व जादा परिशिष्ट लिहिण्याकरितां तीन महिने ज्यास्त दिले होते ते संपण्यापूर्वीं म्हणजे एकंदर सव्वा दोन वर्षांमध्यें सर्व काम पूर्ण करून श्रीमंत गायकवाड सरकारकडे रवाना केलें. गायकवाड सरकारकडून तें संस्थानच्या छापखान्यांत छापून प्रसिद्ध करण्यांत आलें व तें चार खंडांमध्यें इ. स. १९११ मध्यें प्रसिद्ध करण्यांत आलें. भाषांतर छापण्याचें काम सुरू होतांच रु ३००० ची रक्कम शास्त्रीबोवांकडे पाठविण्यांत आली, व सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यावर राहिलेली रु. २००० ची रक्कम पाठविण्यांत आली. शास्त्रीबोवांनीं या सर्व रकमेपैकीं अर्धी रक्कम श्रीमती चांदोरकर यांचे स्वाधीन केली.

२. **म. म. वासुदेवशास्त्री यांची विद्वत्ता** :— सदरहू शारीरभाष्याचा अनुवाद करण्यापूर्वीं शास्त्रीबुवांनीं केलेलें ग्रंथलेखनाचें काम म्हणजे व्याकरणशास्त्रावरील शब्देन्दुशेखर व परिभाषेन्दुशेखर यांवर संस्कृतमध्यें टीका लिहिण्याचें काम एवढेंच सांगतां येईल. या दोनही टीका त्यांनीं सातारा येथून १८९० सालीं पुण्यांत येण्यापूर्वींच गुरुजींचे पाशीं अध्ययन व सहाध्यायी शिष्यवर्गास अध्यापन हीं चालू असतांनाच लिहिल्या. यांपैकीं शब्देन्दुशेखरावरील टीकेचीं कांहीं पानेंच उपलब्ध आहेत; व परिभाषेन्दुशेखरावरील टीका छापण्याचें काम सध्यां चालू आहे. फर्ग्युसन कॉलेममध्यें १८९२ सालीं अध्यापनाचें काम चालू केल्यानंतर त्यांना अलंकार, न्याय, वेदान्त व धर्मशास्त्र यांवरील ग्रंथांचा अभ्यास करावा लागला. आकरग्रंथ व टीकाग्रंथ यांचें परिशीलन केल्याशिवाय, व त्याप्रमाणेंच तत्सम इतर ग्रंथांचा तौलनिक अभ्यास केल्याशिवाय कोणत्याही शास्त्राचें यथार्थ अध्ययन होऊं शकत नाहीं हें त्यांचें ठाम मत होतें व म्हणूनच

त्यांनीं शंकराचार्यांच्या शारीरभाष्याबरोबरच अद्वैत वेदान्तावरील मुख्य मुख्य ग्रंथांशिवाय रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादि इतर आचार्यांच्या मतांच्या ग्रंथांचाही सूक्ष्म अभ्यास केला व शारीरभाष्याचें भाषांतर केल्यानंतर थोडक्याच कालावधींत रामानुजाचार्यांच्या श्रीभाष्याच्या चतुःसूत्रीवर 'समासोक्ति' नांवाची विद्वत्तापूर्ण टीका व इतर भागावर संस्कृत टीपा लिहिल्या. श्रीभाष्यावरील टीकेंत दिसून आलेल्या त्यांच्या विशिष्टाद्वैत-मताच्या विवेचननैपुण्यामुळें व डॉ. भांडारकर यांच्याबरोबर नेहमीं झालेल्या विचारविनिमयामुळें त्या वेळचे पुण्यांतील त्यांचे स्नेही शास्त्री व विद्वान् हे शास्त्रीबोवांचें मतपरिवर्तन होऊन ते विशिष्टाद्वैतमती झाले आहेत असें विनोदानें म्हणूं लागले. त्यांचें निराकरण करण्याकरितांच कीं काय त्यांनीं सर्वदर्शनसंग्रहाला सर्व मतांचें सुंदर प्रतिपादन करणारा मार्मिक उपोद्घात लिहिला व त्याप्रमाणेंच 'अद्वैतामोद' नांवाचा अद्वैतप्रतिपादनपर सुंदर प्रबन्ध लिहिला. शास्त्रीबोवांचें जीवन, अध्यापनकार्य, शिष्यपरंपरा व ग्रन्थनिर्मिति यांविषयीं ज्यास्त माहिती त्यांनीं केलेल्या पातंजलमहाभाष्याच्या मराठी अनुवादाच्या सहा भागांना जोडलेल्या सातव्या प्रस्तावनाखंड या भागांतील भूमिकेमध्यें देण्यांत आली आहे.

३. भाषांतराची योग्यता :–शास्त्रीबोवांनीं आपल्या सहजसुंदर व सरळ भाषेंत लिहिलेलें शारीरभाष्याचें मराठी भाषांतर व जरूर त्या ठिकाणींच लिहिलेल्या तळटीपा इतक्या लोकप्रिय झाल्या कीं वे. शा. सं धर्ममार्तण्ड भाऊशास्त्री लेले व आचार्य-भक्त विष्णुशास्त्री बापट यांनीं केलेले मराठी भाषेंतील शांकरभाष्याचे अनुवाद त्यामुळें पूर्ण मागें पडले; इतकेंच नव्हे, तर कॉलेजमधील सर्व संस्कृतचे प्राध्यापक व युनिव्हर्सिटी परीक्षांना बसणारे विद्यार्थी यांना सोप्या शब्दांत व सरळ भाषेंत डॉ. थीबो यांनीं केलेल्या शारीर-भाष्याच्या इंग्रजी अनुवादापेक्षांही शास्त्रीबोवांनीं केलेला अनुवाद, सारांश व तळटीपा ज्यास्त उपयुक्त दिसून आल्या. परिशिष्टांतील टीपा तर अतिशय विद्वत्ताप्रचुर आहेत. त्यामुळें ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्य लिहिणारे रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य यांच्या मतांचें शांकरमतांशीं साम्य व भेद यांचा अत्यंत स्पष्ट रीतीनें खुलासा होतो. उपरिनिर्दिष्ट भाषांतर व परिशिष्ट हीं सव्वादोन वर्षांच्या कालमर्यादेंत तयार करून देत असतांना जरी घाईघाईनें शास्त्रीबोवांना प्रस्तावना लिहावी लागली तरी ती वर निर्दिष्ट केलेल्या चारही आचार्यांचे काल, वेदान्तविषयप्रतिपादन व मतभेद थोडक्यांत समजण्याचे कामीं फारच उपयुक्त झाली आहे. या द्वितीय आवृत्तीचें पुनर्मुद्रण त्यांचेकडून होण्याचा योग आला असता तर मध्यंतरीच्या दीर्घ कालावधींत त्यांनीं केलेल्या वेदान्तग्रंथांच्या दीर्घ व्यासंगामुळें व अध्यापनामुळें व सिद्धान्त-बिन्दु, सर्वदर्शनसंग्रह इत्यादि ग्रंथांवर विद्वत्ताप्रचुर टीका व प्रस्तावना लिहिण्यामुळें वेदान्त-शास्त्रावर प्रभुत्व मिळविणाऱ्या परिणतप्रज्ञ शास्त्रीबोवांच्या लेखणींतून अतिशय मार्मिक, मुद्देसूद व विचारपरिप्लुत अशी प्रस्तावना लिहिली गेली असती यांत संशय नाहीं.

४. द्वितीयावृत्तीची प्रस्तावना :—भारतांतील निरनिराळ्या विश्वविद्यालयांमध्यें वेदान्तग्रंथांचें अध्ययनाध्यापन सुरू झाल्यांनतर डॉ. मॅक्स म्यूलर, थीबो, डॉयसन इत्यादि परद्वीपस्थ पंडितांनीं, त्याप्रमाणेंच भारतामधील डॉ. भांडारकर, लोकमान्य टिळक, डॉ. दासगुप्त, डॉ. राधाकृष्ण इत्यादि लोकोत्तर प्रतिभाशाली विद्वानांनीं वेदान्तशास्त्रावर निबंध, प्रस्तावना, तत्त्वज्ञानेतिहास इत्यादि प्रकारचे अनेक ग्रंथ लिहून बहुमोल ग्रंथसंपत्ति निर्माण केली आहे; तरी पण शास्त्रीबोवांच्या निकट सांनिध्यांत शास्त्रीयग्रंथांचें अध्ययन करण्याचा लाभ मिळाल्यामुळें व वेळोवेळीं त्यांना विचारलेल्या शास्त्रीय शंकांचें निराकरण करतांना

त्यांनीं केलेलें मार्मिक विवेचन श्रवण करण्याचा लाभ मिळाल्यामुळें, व त्याप्रमाणेंच गुजरात कॉलेजमध्यें वेदान्त व इतर शास्त्रें यांचें अध्यापन सतत तीन तपें करण्याची संधि मिळाल्यामुळें सुचलेले वेदान्तविषयक कांहीं विचार या ग्रंथाच्या द्वितीय आवृत्तीची प्रस्तावना या रूपानें मांडण्याचें लेखकाच्या मनांत आलें व त्याप्रमाणें पुढें दिलेल्या अल्प अशा विवेचनरूपानें ते मांडले जात आहेत.

५. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे मूलभूत सिद्धांतः—भारतांत संस्कृतभाषेमध्यें लिहिलेल्या वेदान्तविषयावरील सर्व ग्रंथांमध्यें श्रीशंकराचार्यांनीं बादरायणाच्या वेदान्तसूत्रांवर लिहिलेल्या शारीरभाष्य अथवा शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य या नांवानें प्रसिद्ध असलेल्या ग्रंथाचें स्थान फार उच्च दर्जाचें आहे याबद्दल विद्वानांमध्यें मतभेद असण्याचें कांहीं कारण नाहीं. भारतांतील तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या प्रणालींचें उदयस्थान दशोपनिषदें हीं होत; व या सर्व प्रणाली प्रत्यक्षतः अथवा परंपरेनें उपनिषदांपासूनच सुरू झाल्या व त्यांतील तत्त्वज्ञान हें मुख्यतः व बहुतांशीं उपनिषदांवरच आधारलें गेलें; मग ते तत्त्वज्ञानप्रदर्शक वर्णानें ब्राह्मण असोत किंवा इतर असोत; तसेंच, संप्रदायानें वैदिक संप्रदायी असोत अगर अवैदिकसंप्रदायी बौद्ध, अगर जैन, अगर तांत्रिक अगर शैव कोणीही असोत. उपनिषदांमध्यें प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानावर किंवा तें प्रतिपादन करण्याच्या प्रकारावर वरवर दृष्टि टाकली असतां असें दिसून येईल कीं त्यांतील मूलभूत सिद्धान्त हे सुदीर्घकाल गाढ व्यासंग व अनुचिंतन केलेल्या ऋषींनीं पूर्ण अभ्यास करूनच मांडलेले आहेत. वेदसंहिताकालीं तसेंच वेदब्राह्मणोपनिषत्कालीं उपनिषत्तत्त्वज्ञानाचें भांडार त्या वेळच्या सर्व विद्वानांना सारखेंच खुलें होतें. विषयप्रतिपादनाची पद्धति व विषयाची मांडणी ही निरनिराळ्या शाखांच्या निरनिराळ्या उपनिषदांमध्यें जरी वेगवेगळी दिसून आली तरी त्या सर्व उपनिषदांतील मूलभूत सिद्धान्त हे सर्व एकच आहेत हें स्पष्ट दिसून येतें. अर्थात् हे सिद्धान्त वेदग्रंथांमध्यें ठिकठिकाणीं निर्दिष्ट केलेल्या व नासदीयसूक्त, वागाम्भृणीयसूक्त, वामनसूक्त, पुरुषसूक्त इत्यादि सूक्तांमध्यें स्पष्ट रीतीनें प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचें सूक्ष्म निरीक्षण करून त्यावरच आधारलेले आहेत हें खरें. हे सिद्धान्त अगदीं मोजक्या शब्दांमध्यें मांडणें झाल्यास **पुनर्जन्माच्या फेऱ्यांतून मुक्त होण्याकरितां जीवाला ‘ तत्त्वज्ञानप्राप्ति ’ हा एकच उपाय आहे, व हें सर्व जग परमात्मस्वरूप आहे अशी जाणीव होणें हेंच त्या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप होय**, या दोन वाक्यांमध्यें मांडतां येतील.

६. मूलभूत दोन तत्त्वें:—तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीनें पाहावयाचें म्हटल्यास तत्त्वांचें वर्णन करणें व त्यांच्या ज्ञानाचें स्वरूप सांगणें या दोन गोष्टी तत्त्वज्ञाननिरूपणात्मक ग्रंथांमध्यें प्रामुख्यानें दिसून येतात. मानवाचे अंगीं विचारशक्ति उत्पन्न झाल्याबरोबर ‘ मी ’ व ‘ तूं ’ हे दोन पदार्थ मुख्यत्वानें त्याच्या पुढें उभे राहिले. त्यांपैकीं ‘ मी ’ म्हणजे ‘विचार करणारा’ व ‘ तूं ’ म्हणजे ‘ विचार्य वस्तु ’ अशा रीतीनें या दोन पदार्थांचें दिसणारें स्वरूप व त्या दोहोंमधील संबंध यांचें सांग विवेचन करण्याकडे तत्त्ववेत्त्यांची प्रवृत्ति झाली व प्रथमतः उघड उघड जसें दृष्टोत्पत्तीस येतें तशा रीतीनें म्हणजे ‘ मी ’ या शब्दानें आन्तर ज्ञातृतत्त्वाचें व ‘ तूं ’ या शब्दानें सर्व बाह्य सृष्टीचें प्रतिपादन करण्यांत आलें व साहजिकच ‘ मी ’ व ‘ तूं ’ हे दोन्ही पदार्थ एकमेकापासून अत्यंत भिन्न समजण्यांत आले; तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या दृष्टीनें पाहिल्यास ‘ मी ’ व ‘ तूं ’ या पदार्थांचें पूर्ण भेदानें प्रतिपादन मानव बुद्धीकडून प्रथमतः केलें गेलें व त्यामुळें साहजिकच या ज्ञातृज्ञेयभेद प्रतिपादन करणाऱ्या मताला सांख्य मत अथवा सांख्यदर्शन ही संज्ञा दिली गेली. या मतांतील मुख्य तत्त्वें व त्यांचे अवान्तरभेद व

त्यांची मांडणी हीं सर्व अनुमानाच्या म्हणजे बुद्धीच्या (संख्या = बुद्धि) जोरावर केली गेली असल्यामुळें एकप्रकारें ' सांख्य ' ही संज्ञा अन्वर्थकही म्हणतां येते.

७. उपनिषदांतील आत्माद्वैत:—चेतनस्वरूप अन्तस्तत्त्व व जडस्वरूप बहिस्तत्त्व या दोहोंची उत्पत्ति अथवा प्रादुर्भाव, त्यांचें स्वरूप, त्यांचा परस्परसंबंध, प्रभाव, पोटभेद इत्यादि बाबतींचा खुलासेवार जो विचार त्याला तत्त्वज्ञान (Philosophy) हें नांव देण्यांत आलें. पाश्चात्य देशांमध्यें या तत्त्वज्ञानाच्या विचारांना ग्रीस देशांमध्यें जरी इसवी सनापूर्वी कांहीं शतकें सुरुवात झाली असली तरी भारतामध्यें तत्त्वज्ञानासंबंधीं विचार यापूर्वी कित्येक शतकें सुरू होते, इतकेंच नव्हे, तर ते कांहीं बाबतींत परिपूर्णावस्थेलाही गेले होते असें म्हटलें असतां चालण्याजोगें आहे. आज मितीसही भौतिक शास्त्रांच्या वाढींत झालेल्या जोरदार प्रगतीनें व त्याकरितां उपलब्ध असलेल्या प्रचंड साधनसामुग्रीनें जे शोध लागले आहेत व लागत आहेत त्या शोधांमुळें, प्राचीन ऋषींनीं आपल्या दिव्य दृष्टीनें व ज्ञानानें भौतिक वस्तूंची उत्पत्ति स्वरूप, धर्म व शक्ती या बाबतींत सिद्धान्त मांडून विचारांचें जें एक प्रकारचें कोडें निर्माण केलें आहे त्याचा एका दृष्टीनें उलगडाच होऊं लागला आहे. मात्र, उपनिषदांमध्यें ठिक-ठिकाणीं मांडलेल्या महत्त्वाच्या सिद्धान्तांमध्यें ज्या आत्म्याला अग्रस्थान दिलें आहे, इतकेंच नव्हे, तर हें सर्व जग आत्माच आहे (" इदं सर्वं यदयमात्मा ") इतकें सांगण्यापर्यंत मजल गेली आहे त्या आत्मतत्त्वाला भौतिक सिद्धान्तांविषयींच्या आधुनिक संशोधनामध्यें स्थानदेखील नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. अर्थात्, सर्व विश्वामधील अणुरेणूंमध्यें भरून असलेली जी शक्ति तीच उपनिषदांमध्यें प्रतिपादन केलेला आत्मा होय असें मानिल्यास भौतिक शास्त्रांतील सिद्धान्त हे उपनिषत्प्रतिपादित सिद्धान्तांशीं जुळते आहेत असें म्हणण्यास हरकत दिसत नाहीं.

८. तत्त्वप्रतिपादनाचे चार प्रवाह :—भारतामधील तत्त्वज्ञानपर निरनिराळ्या ग्रंथांमध्यें केलेल्या तत्त्वज्ञानप्रतिपादनाचें स्वरूप पाहिल्यास वर निर्दिष्ट केलेलीं जी जीव व जड हीं दोन तत्त्वें, त्यांचे परस्परसंबंध, व्याख्या, गुणधर्म, पोटभेद, त्यांचें यथार्थ ज्ञान व तें होण्यास उपयुक्त प्रमाणें व साधनें व त्यांच्या ज्ञानाचें फल इत्यादि बाबतींत निरनिराळ्या तत्त्ववेत्त्यांनीं व ग्रंथकारांनीं जरी निरनिराळीं मतें प्रतिपादित केलेलीं असलीं, तरी त्या जीव व अजीव या पदार्थांचें याथातथ्यानें जें ज्ञान तेंच तत्त्वज्ञान व त्या तत्त्वज्ञानानें मोक्षप्राप्ति म्हणजे पूर्णत्वानें दुःखनिवृत्ति होते हें सर्वांनीं सारखेंच प्रतिपादन केलें आहे. सामान्यतः, जीव व अजीव, अथवा चेतन व जड, अथवा आत्मा व अनात्मा, अशा प्रकारच्या नांवांनीं संबोधिलीं जाणारीं मुख्य तत्त्वें कोणत्या रीतीनें एकमेकांपासून पूर्ण भिन्न व स्वतंत्र आहेत व तशीं तीं नसल्यास कोणतें तत्त्व कोणत्या तत्त्वावर अवलंबून आहे, किंवा कोणत्या तत्त्वा-पासून उत्पन्न झालें आहे, तसेंच तीं दोन्हीं तत्त्वें नित्य व पारमार्थिक सत्य आहेत किंवा अनित्य व मिथ्या किंवा व्यावहारिक सत्य आहेत या मुख्य मुद्दयांवर प्रथमतः मतभेद होऊन (१) जड तत्त्व हें परिणामी व क्षणोक्षणीं पालटत असलें तरी तेवढें एकच नित्यतत्त्व आहे व त्यामध्यें विशिष्ट परिस्थितींत दिसून येणारा एक विशिष्ट गुण या रूपानेंच चैतन्य-तत्त्व दृष्टोत्पत्तीस येतें असें मानणारा जडाद्वैत पक्ष (Materialistic philosophy), (२) जड व चेतन दोनही तत्त्वें क्षणिक व मिथ्या असें मानणारा शून्यवाद (Nihilism), (३) जड व चेतन हीं दोनही तत्त्वें एकमेकांपासून अत्यंत भिन्न व नित्य असें मानणारा द्वैतवादपक्ष (dualism) व (४) चेतन हें एकच नित्य व पारमार्थिक सत्य असें तत्त्व व त्या चेतना-

पासूनच जडाची उत्पत्ति, विकास, परिणाम अथवा आविर्भाव हे होत असल्यामुळें त्या जडाहून वस्तुतः अभिन्न असें चेतन हें एकच पारमार्थिक तत्त्व असें मानणारा जीवाद्वैत अथवा आत्माद्वैत पक्ष (Spiritualistic monism), असे चार मुख्य पक्ष निर्माण झाले. यांपैकीं प्रत्येक पक्षामध्यें जीव व अजीव या तत्त्वांचें स्वरूप, गुणधर्म व पोटभेद तसेंच त्यांचे नित्यत्व, एकत्व, अनेकत्व, सत्यत्व इत्यादि विशिष्ट धर्म यांवर भिन्न भिन्न मतें प्रतिपादिलीं जाऊन अनेक उपपक्ष निर्माण झाले. उपनिषत्कालींही असे कांहीं पक्ष होते हें त्यांमध्यें आलेल्या उल्लेखांवरून व विशेषतः श्वेताश्वतरोपनिषदांतील आरंभींच्या दोन श्लोकांवरून दिसून येतें. या पक्षोपपक्षांची संख्या वाढतां वाढतां कालांतरानें इतकी मोठी झाली कीं एका जैन टीकाकारानें आपले वेळीं असे पक्ष ३८४ होते असें विधान केलें आहे.

१. **पूर्व व उत्तर मीमांसा** : – यांपैकीं द्वैतवाद हा वरतीं सांगितल्याप्रमाणें सामान्य माणसाच्या बुद्धीला तत्काळ पटणारा व व्यवहारांतील अनुभवानें सिद्ध झालेला दिसत असल्यामुळें वेदकालीं व तत्पूर्वींही तो प्रचलित होता. वेदकालींसुद्धां सृष्टींतील विविध शक्ती या विविध देवतास्वरूपांनीं कल्पिल्या गेल्यामुळें व यागादिक कर्मे यथाविधि केलीं असतां त्या देवता प्रसन्न होऊन त्यांच्याच प्रभावानें व प्रसादानें ऐहिक धनधान्यादिप्राप्तिरूप व पारलौकिक स्वर्गप्राप्तिरूप उत्कर्ष होतो असें वेदग्रंथांमध्यें अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केलें असल्यामुळें वेदप्रतिपादित म्हणजे अर्थात् वेदब्राह्मणारण्यकप्रतिपादित तत्त्वज्ञान हें द्वैतपरच होतें असें म्हणावयास पाहिजे. याउलट, वेदकालींसुद्धां आत्माद्वैतपर असा एक तत्त्वज्ञानप्रवाह होता हे नासदीयसूक्त, वागाम्भृणीयसूक्त, पुरुषसूक्त इत्यादि सूक्तांमध्यें आढळून येणाऱ्या तत्त्वज्ञानपर निर्देशांवरून स्पष्ट दिसून येतें. याच विचारप्रवाहाला उपनिषत्कालीं जोर लागून आत्माद्वैताचा ईश, केन वगैरे मुख्य मुख्य दहा बारा उपनिषदांमध्यें पुरस्कार केला गेला. कदाचित् या वेळीं तीन वर्गांपैकीं ब्राह्मण वर्गानेंच वेदप्रतिपादित यज्ञादि कर्मे आपणांकडेच ओढून घेतल्यामुळें क्षत्रियादि इतर वर्णांनीं मुख्यतः आत्माद्वैताचें प्रतिपादन केलें असावें. उपनिषदें हीं मुख्यतः वेदसूक्तांवरच आधारलेलीं असल्यामुळें व बहुशः मन्त्रद्रष्टया ऋषींनीं अथवा त्यांचे शिष्यांनींच त्यांतील निरनिराळया विद्या सांगण्याचें कार्य केल्यामुळें या उपनिषद्रूप उत्तरकांडालाही वेदग्रंथांच्या पूर्वकांडाइतकेंच महत्त्व देण्यांत आलें व संहिताग्रन्थ, ब्राह्मणग्रन्थ, आरण्यकें व उपनिषदें या सर्वांना वेदग्रन्थ म्हणून संज्ञा देण्यांत आली. यांपैकीं पूर्वकांडांतील विषयांचे बाबतींत—विशेषतः त्यांतील ब्राह्मणग्रन्थांनीं प्रतिपादन केलेल्या यागादि विधींचे बाबतींत निरनिराळया वेदमन्त्रांचा विनियोग करण्याकरितां, तसेंच विधि चालू असतां येणाऱ्या निरनिराळ्या शंकांचा निर्णय होण्याकरितां, वैदिक वाक्यांचा योग्य अर्थ समजावा या दृष्टीनें वाक्यार्थमीमांसारूप ऊहापोह जैमिनीमुनींनीं बारा अध्याय सूत्रग्रंथ लिहून केला व त्यामुळेंच या सूत्रग्रंथाला 'पूर्वमीमांसासूत्र' अथवा 'मीमांसासूत्र' असें म्हणण्यांत आलें. त्याप्रमाणेंच उपनिषदांचें बाबतींत हें मीमांसेचें काम बादरायण व्यासांनीं चार अध्याय सूत्रग्रंथ लिहून केलें. हा सूत्रग्रंथ उत्तरमीमांसासूत्र, वेदान्तसूत्र, ब्रह्मसूत्र, शारीरमीमांसासूत्र, इत्यादि नांवांनीं प्रसिद्ध आहे. यांपैकीं जैमिनींचें पूर्वमीमांसासूत्र व त्यांवर भाष्य, व्याख्यान, वृत्ति, टीका-निबंध इत्यादि प्रकारचे जे अनेक ग्रंथ लिहिले गेले त्या सर्वांना पूर्वमीमांसाशास्त्र म्हणून संबोधण्यांत येतें. त्याप्रमाणेंच उत्तरमीमांसासूत्रें व त्यांवर अधिष्ठित जे वरील प्रकारचे सर्व ग्रंथ त्यांना उत्तरमीमांसाशास्त्र अथवा वेदान्त–(वेद + अन्त) शास्त्र म्हणून संबोधण्यांत येतें. वेदाचें पूर्वकांड हें मुख्यत: विधिस्वरूपाचें असल्यामुळें व

त्याची मीमांसा ही विधींना उपयुक्त अशीच असल्यामुळें पूर्वमीमांसाग्रंथांमध्यें तत्त्वज्ञानप्रतिपादन किंवा तत्त्वज्ञानविवेचन या स्वरूपाचें कांहींच नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल.

१०. वेदवाङ्मय व त्याचा अभ्यास :—वेदकालीं व त्यानंतर कांहीं शतकें लिपि अस्तित्वांत आली नसल्यामुळें अथवा आली असल्यास ती चिन्हरूप असल्याकारणानें स्वरयुक्त स्पष्ट वर्णोच्चार दाखविण्यास ती असमर्थ असल्यामुळें किंवा लिहिण्याचीं साधनें, अधिकरणें वगैरे फारशीं उपलब्ध नसल्यामुळें, महत्त्वाचें वाङ्मय हें मौखिक पाठानेंच जिवंत ठेवावें लागे. साहाजिकच तें वाङ्मय शक्य तितक्या थोड्या व मोजक्या शब्दांतच निर्माण करावें लागे. ही स्थिति इसवी सनापूर्वी कांहीं शतकेंपर्यंत चालू होती; व तोंपर्यंतचें महत्त्वाचें वाङ्मय छंदोमय, गाथामय किंवा सूत्रमयच रचिलें गेलें. त्या वेळी वेदशाखा व विद्यासंप्रदायही अनेक असल्यामुळें असें वाङ्मय जरी बहुविध निर्माण झालें असलें तरी त्यापैकीं पुष्कळसें लुप्त झालें असलें पाहिजे. या बाबतींत महत्त्वाचा पुरावा म्हणजे महाभाष्यकारांचें पुढील वचन देण्याजोगें आहे:—"महान् हि शब्दस्य प्रयोगविषयः............ एकशतमध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेदः एकविंशतिधा बाह्वृच्यं नवधाथर्वणो वेदः वाकोवाक्यमितिहासः पुराणं वैद्यकम्" (महाभाष्य पहिलें प्रस्तावनाह्निक पहा.)

११. शास्त्रग्रंथांचे विविध प्रकार :—सूत्रग्रंथ हे थोडक्यांत लिहावे लागल्यामुळें त्यांचें स्पष्टीकरण तसेंच त्यांतील विषयांचें शंकासमाधानरूपानें विवरण हें मौखिक पाठाचे वेळींच गुरुजींकडून शिष्यवर्गाला केलें जात असे. लिपीचा प्रचार व प्रसार वाढल्यावर हेंच विवरण वृत्ति, भाष्य, व्याख्या, वार्तिक, टीका, निर्युक्ति इत्यादि विविध रूपांनीं जतन केलें गेलें व तें लिपिबद्ध झाल्यामुळें त्यांतील बराचसा भाग आपणास उपलब्ध राहिला. सूत्रग्रंथांचें संपूर्ण व्याख्यान करणारे ग्रंथ निर्माण झाल्यानंतर निरनिराळ्या प्रत्येक विषयांवरील मूळ सूत्रग्रंथ व त्यांचें व्याख्यानरूप भाष्य, वार्तिक, टीका इत्यादि प्रकारचे ग्रंथ मिळून सर्वांना 'शास्त्र' अशी संज्ञा देण्यांत आली; व अशा रीतीनें वर निर्दिष्ट केलेलीं पूर्वमीमांसासूत्रें व त्यांवरील ग्रंथसंपत्ति यांना पूर्वमीमांसाशास्त्र (अथवा केवल मीमांसाशास्त्र) ही संज्ञा देण्यांत आली; व बादरायणसूत्रें व त्यांवरील विवरणग्रंथ यांना उत्तरमीमांसाशास्त्र (अथवा वेदान्तशास्त्र) म्हणण्यांत आलें. मीमांसाशास्त्र व वेदान्तशास्त्र यांप्रमाणेंच सूत्रग्रंथांवर आधारलेली ग्रंथसंपत्ति असल्यामुळें शास्त्र म्हणून संबोधिलीं गेलेलीं न्यायशास्त्र, धर्मशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, सांख्यशास्त्र, योगशास्त्र, अर्थशास्त्र, कामशास्त्र इत्यादि शास्त्रें उदाहरणें म्हणून देण्यांत येण्यासारखी आहेत. याउलट बरीच ग्रंथसंपत्ति असली तरी व त्यांमधील कांहीं सूत्रग्रंथ असले तरी बौद्ध, जैन, चार्वाक, प्रत्यभिज्ञा, पाशुपत, भागवत इत्यादि मतांवरील ग्रंथांना शास्त्र अशी संज्ञा देण्यांत आली नाहीं; त्यांचा उल्लेख दर्शन या शब्दानेंच ज्यास्त केला गेला. या बाबतींत असेंही म्हणतां येईल कीं जरी तत्त्वज्ञानविचार हा वाङ्मयाच्या ज्ञानवाङ्मय (Literature of knowledge) आणि भावनावाङ्मय (Literature of power) या दोन विभागांपैकीं ज्ञानवाङ्मयाचाच एक प्रमुख विभाग असला, तरी त्यामध्यें केव्हां केव्हां बुद्धीला प्राधान्य देऊन प्रत्यक्ष अनुमान, शब्द इत्यादि प्रमाणांच्या बलाबलाचा काटेकोरपणानें विचार करून तीं प्रमाणें उपयोगांत आणलेलीं असतात व त्याप्रमाणें निष्कर्ष काढलेले असतात, तर केव्हां केव्हां श्रद्धेला ज्यास्त प्राधान्य देऊन 'आप्तवाक्यं शब्दः' या शब्दांत ज्याची व्याख्या दिली आहे अशा शब्दप्रमाणाला ज्यास्त महत्त्व देऊन निष्कर्ष काढलेले असतात. अशा रीतीनें बुद्धीला प्राधान्य देऊन ज्यांमध्यें निष्कर्ष काढलेले असतात अशा ग्रंथांचा शास्त्रग्रंथांमध्यें

अंतर्भाव होतो व श्रद्धेला प्राधान्य देऊन ज्यांमध्यें निष्कर्ष काढले असतात अशा ग्रंथांचा दर्शनग्रंथांमध्यें अंतर्भाव होतो. या विचारसरणीला अनुसरून शास्त्र व दर्शन या संज्ञा प्रचारांत आल्या असाव्या.

१२. शास्त्रग्रंथ व दर्शनग्रंथ :—सर्वदर्शनसंग्रहामध्यें वरतीं निर्दिष्ट केलेल्या बौद्ध चार्वाक, जैन, पाशुपत इत्यादि सर्व मतांचा माधवाचार्योंनीं 'दर्शन' या शब्दानें निर्देश केला आहे; इतकेंच नव्हे, तर वरतीं शास्त्रें म्हणून संबोधिलेल्या व ज्यांचा शास्त्रें म्हणून उल्लेख रूढ आहे अशा षट्शास्त्रांचा व इतरही शास्त्रांचा त्यांनीं 'दर्शन' म्हणूनच उल्लेख केला आहे. व्याकरणाच्या प्रतिपाद्य विषयांसंबंधीं भिन्न भिन्न मतांचें प्रतिपादन करतेवेळीं 'दर्शन' या शब्दाचा सररास उपयोग वैयाकरणकेसरी भर्तृहरी यानें आपल्या ग्रंथांत केलेला आढळतो. सर्वदर्शनसंग्रहांतील विषयाची मांडणी व विषयाचें स्वरूप पाहतां असें दिसून येतें कीं शास्त्रें व दर्शनें या सर्वांचाच दर्शन या एकाच नांवानें उल्लेख करण्यांत सर्वदर्शनसंग्रहकारांचा कांहीं हेतु असावा व तो म्हणजे 'दर्शन' या शब्दाचा त्यांना अभिप्रेत असा कांहीं विशिष्ट अर्थ असावा असें दिसतें; व त्याला अनुसरूनच त्यांनीं चार्वाक, बौद्ध, जैन इत्यादि मतांचें विवेचन करतांना त्या त्या मतांतील 'दर्शन' या दृष्टीनें जे उपयुक्त सिद्धांत तेवढेच घेऊन त्यांचा ऊहापोह केलेला दिसतो. हा विशिष्ट अर्थ म्हणजे मोक्षप्राप्तीचें एकमेव साधन जें तत्त्वज्ञान तें कसें मिळवावें या दृष्टीनें तत्त्वज्ञानसाधनांचा प्रामुख्यानें विचार करून तत्त्ववेत्त्यांनीं मांडलेल्या विचारसरणीला 'दर्शन' हें नांव देणें योग्य आहे; व तत्त्वज्ञान म्हणजे काय, तीं तत्त्वें कोणतीं, किती, व कितपत परस्परावलम्बी इत्यादि विचार करून तत्त्ववेत्त्यांनीं मांडलेल्या विचारसरणीला 'शास्त्र' हें नांव देणें योग्य आहे, अशा प्रकारचा शास्त्र व दर्शन या संज्ञांच्या अर्थांमधील भेद त्यांचे मनांत असणें शक्य आहे.

१३. तत्त्वज्ञान व धर्म या संज्ञांचा अर्थ :—पुन्हां जन्म, पुन्हा मरण, या रीतीनें दुःखरूप संसारसागरांत गटांगळ्या खाणाऱ्या जीवाची कायमची दुःखनिवृत्ति हाच परमपुरुषार्थ व ती मिळविण्याचा एकच उपाय म्हणजे तत्त्वज्ञान या विचारसरणीनें चेतन व अचेतन या दोन तत्त्वांचें विवेचन करण्याकडे भारतांतील तत्त्ववेत्त्यांची प्रवृत्ति झाली हें मागें सांगितलेंच आहे. साहजिकच या तत्त्वांचें यथार्थस्वरूप काय तें जाणणें या बाबतीबरोबरच तें यथार्थस्वरूप कसें जाणणें या बाबतीचाही विचार भारतांतील तत्त्ववेत्त्यांना करावा लागला. या तत्त्वस्वरूपनिरूपणाला तत्त्वज्ञानाचें (Philosophy) स्वरूप असल्यामुळें व उपायाला धर्माचें (Religion) स्वरूप असल्यामुळें भारतांत धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा एकत्र विचार करण्याकडेच सर्व शास्त्रांची प्रवृत्ति झाली. त्यांतल्या त्यांत आरंभीं म्हणजे सूत्ररचनाकालीं व त्यापूर्वींही तत्त्वज्ञानविवेचनापेक्षां तत्त्वज्ञानोपायनिरूपण करण्याकडे ज्यास्त प्रवृत्ति होती. या तत्त्वज्ञानोपायविवेचनाला दर्शन ही संज्ञा ज्यास्त लागू पडते व सर्वदर्शनसंग्रहामध्यें माधवाचार्योंनीं चार्वाक, बौद्ध, जैन वगैरे सोळा मतांचा दर्शनस्वरूपानेंच ज्यास्त विचार केलेला आढळतो. याच दृष्टीनें पाहिल्यास वेदग्रंथांवर, विशेषतः त्यांतील कर्मप्रधानपर ब्राह्मणग्रंथांवर, अधिष्ठित झालेले जे कल्पग्रंथ म्हणजे श्रौत, गृह्य व धर्मसूत्रें, त्यांमध्यें प्रतिपादन केलेलें जें कर्मानुष्ठान तेंच स्वर्गरूपी परमपुरुषार्थाचें साधन असल्यामुळें जैमिनिसूत्रापूर्वीच्या कर्मकाण्डनिरूपणपर ग्रंथांना 'वैदिकदर्शन' ही संज्ञा व जैमिनिसूत्रें व त्यांवर आधारलेले भाष्य, वार्तिक, व्याख्या, टीका इत्यादि जे ग्रंथ त्यांना 'मीमांसाशास्त्र' ही संज्ञा योग्य होईल. वेदांतील तत्त्वज्ञानपर सूक्तें व त्यांवर आधारलेले उपासनापर आरण्यक ग्रंथ व उपनिषद्ग्रन्थ यांचें स्वरूप पाहिल्यास आत्मा व अनात्मा या मुख्य तत्त्वांचें विवेचन

जरी जागोजागीं त्यांमध्यें दिसून आलें तरी आत्मज्ञान मिळवणें हें ध्येय ठेवून त्यांमधील निरनिराळ्या कथा व विद्या या सांगितल्या आहेत. कदाचित् हीच बाब लक्षांत घेऊन टीकाकारांनीं उपनिषदांमध्यें केलेल्या तत्त्वनिरूपणाचा "औपनिषद-दर्शन" या शब्दांनीं उल्लेख केलेला दिसतो.

१४. **वैदिक दर्शनाचे मूलभूत सिद्धांत** :—वर निर्दिष्ट केलेल्या वैदिक दर्शनाचे मूलभूत सिद्धांत थोडक्यांत द्यावयाचे झाल्यास ते पुढें निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें देतां येतील :— (१) वेद हे ईश्वरप्रणीत आहेत व त्यांचें प्रामाण्य इतरनिरपेक्ष व त्रिकालाबाधित आहे. (२) संहिता, ब्राह्मण इत्यादि वेद-ग्रंथांमध्यें सांगितलेलें कर्म यथासांग केल्यास तें पुनर्जन्माचा नाश करून शेवटीं स्वर्गप्राप्ति करून देतें. (३) वेदामध्यें सांगितलेलें कर्म ज्याचे त्यानें आपआपल्या वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें करणें जरूर व योग्य आहे व त्यांतच त्याचें ऐहिक व पारमार्थिक हित आहे. या बाबतींत विचार करण्याजोगी गोष्ट ही आहे कीं, ब्राह्मण-ग्रंथांमध्यें जरी अनेक प्रकारचीं ऐहिक व पारमार्थिक फलें देणारीं, इष्टि, याग, क्रतु इत्यादि निरनिराळ्या नांवांनीं प्रसिद्ध असलेलीं, व निरनिराळ्या देवतांना, निरनिराळ्या वेदमन्त्रांनीं आवाहन करून त्यांना निरनिराळे हविर्भाग देऊन त्यांना प्रसन्न करून समयविशेषीं त्यांची प्राप्ति करून देणारीं ("कदा न्वन्तर्वरुणे भवानि" ऋ. सं ७ पहा) कर्में सांगितलीं असलीं तरी पुरुष-सूक्त, वागाम्भृणीय सूक्त, नासदीय सूक्त इत्यादि तत्त्वप्रतिपादनपर सूक्तांमध्यें सर्व निरनिराळ्या देवता या एकाच देवतेचीं स्वरूपें आहेत असें प्रतिपादन केलें आहे. गीतेमध्यें या वैदिक दर्शनाचा उल्लेख कांहीं ठिकाणीं स्पष्ट आढळून येतो. उदाहरणार्थ, " यामिमां पुष्पितां वाचं० " (अ. २।४२-४४) या ठिकाणीं तसेंच " त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापाः०" (अ. ९।२०) या ठिकाणीं वैदिक कर्मांच्या यथाविहित अनुष्ठानानें ऐहिक तसेंच पारलौकिक सुख मिळतें असें म्हटलें आहे; व या वैदिक दर्शनाला 'त्रयी-धर्म' अशी संज्ञा दिली आहे. अर्थात् या स्वर्गसुखापेक्षां परमेश्वरप्राप्तिरूप मोक्ष-सुख हें अत्यंत श्रेष्ठ व तें ब्रह्मतत्त्वज्ञानानेंच प्राप्त होतें असें तेथें म्हटलें आहे ही गोष्ट वेगळी.

१५. **स्मार्त दर्शन** :—जनतेच्या दृष्टीनें हें वैदिक दर्शन बुद्धीला जलदी पटणारें जरी असलें तसेंच वेदविहित कर्में हीं ध्यान किंवा उपासना यांपेक्षां अनुष्ठानाला जरी सोपीं असलीं, तरी पण समाजांतील वरच्या वर्गालाच वैदिक कर्में करण्याचा अधिकार रूढीनें चालत गेल्यामुळें व या वर्गातील थोड्याच लोकांना यज्ञादि कर्में करणें शक्य असल्यामुळें बहुजन-समाजाला वैदिक दर्शनासारख्याच दुसऱ्या दर्शनाचा परमपुरुषार्थाकरितां अवलंब करणें भाग पडलें. या दुसऱ्या दर्शनाला विशिष्ट नांव दिलें गेलें नसलें व देतां येण्याजोगें नसलें, तरी त्याला 'स्मार्त–दर्शन' म्हणून संबोधतां येण्याजोगें आहे. या दर्शनामध्यें देवताराधन ही गोष्ट आवश्यक होतीच; तरी पण, या देवता इंद्र, वरुण इत्यादि देवतांपेक्षां निराळ्या, पण त्यांच्या सारख्याच, विष्णु, शिव, सूर्य यांसारख्या देवता अत्यंत प्राचीन काळीं रूढ झाल्या व त्यानंतर देवी, गणपति, राम, कृष्ण, धनपति, स्कन्द, बलभीम, नाग इत्यादि अत्यंत लौकिक देवताही रूढ झाल्या, व कांहीं शतकें ध्यान, जप इत्यादि स्वरूपांनीं या देवतांची उपासना चालू असली तरी कालान्तरानें या देवतांकरितां मंदिरें व त्यांच्या प्रतिमा, पूजा नैवेद्य इत्यादि प्रकारही पतञ्जलिपूर्वी कांहीं एक दोन शतकें या कालांत सुरू झाले. या स्मार्त दर्शनाचेंच स्वरूप विस्तारानें अठरा पुराणें व उपपुराणें यांमध्यें तपशीलवार बऱ्याचशा ऐतिहासिक व काल्पनिक कथांची व प्रवचनांची जोड देऊन प्रतिपादित केलें गेलें व या देवतांच्या

उपासनेचे बाबतींत भक्तीला अतिशय प्राधान्य दिलें गेलें. अर्थात् तत्त्वज्ञानसंपादनाचे बाबतींत भक्ति ही निमित्तरूपानें शिरली की तिचे बरोबर तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपांत द्वैताचा शिरकाव होणें ही आवश्यकच बाब होते; व त्यामुळे पुराण-रचना-कालीं पुराणांमध्यें निरूपण केलेलें जें पौराणिक दर्शन लोकांमध्यें पुष्कळ प्रसृत झालें तें भक्तिप्रधान द्वैतदर्शनच झालें. वरतीं वर्णन केलेल्या स्मार्त दर्शनालाच भगवद्गीतेमध्यें निर्दिष्ट केलेल्या भक्तिमार्गाचें वर्णन लागू पडतें. उपास्य देवता कोणतीहि असो, दृढ भक्तीनें उपास्य देवता प्रसन्न होते व ती उपासकाचा उद्धार करते असें या स्मार्त व पौराणिक दर्शनांचें थोडक्यांत स्वरूप सांगतां येण्यासारखें आहे.

१६. उपनिषद्-ग्रंथांतील मूलभूत सिद्धांत :— वेदग्रंथांमध्यें जरी इन्द्र, अग्नि, वरुण इत्यादि निरनिराळ्या देवतांना उद्देशून यज्ञ, हविर्भाग वगैरे सांगितले असले तरी उदात्त विचारांनीं भरलेल्या, पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त, वागाम्भृणीयसूक्त, वामनसूत्र इत्यादि वैदिक सूक्तांमध्यें स्पष्ट रीतीनें सर्व विद्यांची प्रतिष्ठा म्हणजे आधाररूप असलेली जी ब्रह्मविद्या अथवा आत्मविद्या ती सांगितली आहे; व या आत्मविद्येचेंच विस्तृत प्रतिपादन निरनिराळ्या उपनिषदांतील संवादांमध्यें व अन्य ठिकाणीं केलें आहे. ब्रह्म हेंच पूर्ण आहे व तें सच्चिदानन्द-स्वरूप आहे हेंच उपनिषदांतील मुख्य तत्व होय; व त्याला अनुसरूनच जीवात्माही ब्रह्मच आहे, दृश्यमान सर्व वस्तू ब्रह्माचाच विकार असल्यासारख्या आहेत, त्यांना वास्तविक रीतीनें ब्रह्माहून निराळें अस्तित्व नाहीं, सर्व देवता ब्रह्माहून निराळ्या नाहींत, ब्रह्माच्याच सत्तेखाली त्या राहतात व वागतात असेंही तेथें प्रतिपादन केलें आहे. त्याप्रमाणेंच हें गूढ आत्मज्ञान तर्क-साध्य नाहीं, या ब्रह्माच्या साक्षात्कारानेंच जीवाला त्याची प्राप्ति होते व जीव संसारापासून मुक्त होतो असाही सिद्धान्त सर्व उपनिषद्-ग्रंथांमध्यें स्पष्ट आढळून येतो; व निरनिराळ्या उपनिषद्-ग्रंथांमध्यें प्रतिपादित केलेल्या निरनिराळ्या विद्या याच सिध्दांताचें प्रतिपादन करतात. ईश, केन व कठ उपनिषदांमध्यें स्पष्ट सांगितलें आहे कीं ब्रह्म हें इंद्रियातीत असून इंद्रियांवर अधिकार चालविणारें आहे व ज्याला त्याचें ज्ञान झालें असें वाटतें त्याला त्याचें ज्ञान बिलकूल झालेलें नसतें. जोंपर्यंत ज्ञान व ज्ञेय यांच्यामध्यें भेदबुद्धि असते तोंपर्यंत ब्रह्मज्ञान होणें शक्यच नसतें. श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांमुळें ‘ ब्रह्मात्मक सर्व आहे ’ अशी बुद्धि स्थिर झाली असतां शोक, मोह इत्यादि सर्व नाहींसे होतात व परमेश्वरानुग्रह होऊन ब्रह्मसाक्षात्कार होतो (कठ. २।२३). छांदोग्योपनिषदांतील शांडिल्यविद्या (३।१४), आरुणीविद्या (६।८) व बृहदारण्यक उपनिषदांतील दध्यङ् आथर्वणाची मधुविद्या (२।५), त्याप्रमाणेंच योगेश्वर याज्ञवल्क्यांचे संवाद स्पष्टपणें ब्रह्मैकत्वाचेंच प्रतिपादन करतात, फार काय, उपनिषदांमध्यें निरनिराळ्या ठिकाणीं आढळणारे ब्रह्मविद्याप्रतिपादक भाग हें जगांतील अत्यंत अमूल्य व उदात्त तत्त्वज्ञानाचे कायमचे निधीच आहेत असें म्हणावें लागतें व हीच गोष्ट प्राचीन व अर्वाचीन, या देशांतील व अन्य देशांतील तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणाऱ्या सर्व विद्वानांनाही कबूल आहे. एकंदरींत पाहतां, उपनिषदांमध्यें अद्वैतवादच मुख्यत्वानें प्रतिपाद्य आहे असें स्पष्ट दिसून येतें.

१७. ‘ ब्रह्मन् ’ व ‘ आत्मन् ’ या शब्दांचा अर्थ :—उपनिषद् या शब्दाचा अर्थ साधारणपणें ‘ गुरुसांनिध्यांत प्राप्त होणारी आत्मज्ञान अथवा ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून देणारी विद्या ’ असा केला असतां तो बहुतेक उपनिषदांना लागू पडेल. प्राचीन व अर्वाचीन अशा हल्लीं उपलब्ध उपनिषद्-ग्रंथांची संख्या जरी अडीचशेंच्या वर असली तरी त्यांतील अत्यंत

प्राचीन उपनिषदांची संख्या बारापंधरांच्या वर जाणार नाहीं. तीं प्राचीन उपनिषदें म्हणजे ईश, केन, इत्यादि प्रसिद्ध दहा व त्यांशिवाय श्वेताश्वतर, कौषीतकि, जाबाल, नृसिंहपूर्वोत्तर-तापिनी इत्यादि गणलीं जातात; व यांमधीलच उतारे मुख्यतः शंकराचार्य व इतर प्रसिद्ध भाष्यकारांनीं घेतले आहेत. या उपनिषदांमध्यें 'आत्मा' अथवा 'ब्रह्म' हे दोनही शब्द 'जडाभिन्न तत्त्व' या एका अर्थींच वापरले आहेत; इतकेंच नव्हे, तर 'अयमात्मा ब्रह्म' या शब्दांत दोघांचें ऐक्यही प्रतिपादन केलें आहे. व्युत्पत्तिदृष्ट्या व प्रयोगसंदर्भदृष्ट्या विचार केला असतां या दोन शब्दांच्या अर्थांमध्यें अगदीं सूक्ष्म भेद काढणें शक्य आहे. 'ब्रह्मन्' या शब्दाची व्युत्पत्ति 'बृंहणाद् ब्रह्म' अशी दिली आहे, व त्यावरून 'जें शक्य तेवढें वाढलेलेंच आहे, व ज्याची पुढें वाढ अशक्य आहे असें अमर्याद पसरलेलें चेतनतत्त्व' असा 'ब्रह्मन्' या शब्दाचा अर्थ सिद्ध होतो; त्याप्रमाणेंच 'जें अन्तर्गत म्हणजे अर्थात् सर्व सृष्टीच्या अन्तर्गत भरून राहिलेलें आहे असें चेतनतत्त्व' असा 'आत्मन्' या शब्दाचा अर्थ सिद्ध होतो. दोनही शब्दांचा चेतनतत्त्व असा जरी अर्थ असला तरी, ज्यामध्यें चैतन्य आहे असें अत्यंत सूक्ष्म जें आधारभूत तत्त्व तें लक्षांत घेऊन त्यामध्यें राहणारें चैतन्य असा अर्थ 'ब्रह्म' या शब्दानें विवक्षित असतो; तर, आधारभूत तत्त्वाकडे दुर्लक्ष करून चैतन्यतत्त्वच प्राधान्यानें 'आत्मन्' या शब्दानें विवक्षित असतें असें, ठिकठिकाणीं फारसा भेद न बाळगतां सररास सर्व प्राचीन उपनिषदांमध्यें उपयोगांत आणलेल्या 'ब्रह्मन्' व 'आत्मन्' या शब्दांच्या प्रयोगांवर सूक्ष्म नजर टाकली असतां दिसून येण्यासारखें आहे.

१८. **आत्मज्ञानाचीं साधनें** :—आत्मज्ञान किंवा ब्रह्मज्ञान हेंच मोक्षप्राप्तीला अत्यंत आवश्यक आहे, किंबहुना, आत्मज्ञान हाच संसारबन्धनांतून मोक्ष, असें सर्व उपनिषद्ग्रन्थांचें तात्पर्य आहे. परंतु, आत्मा किंवा ब्रह्म म्हणजे काय हें समजण्याकरितां कोणत्याही उपनिषदा-मध्यें ब्रह्मन् अथवा आत्मन् शब्दाची व्याख्या देऊन विस्तारानें व्याख्यान किंवा वर्णन केलें नाहीं. उलट, ब्रह्म हें 'अमुक नाहीं', 'अमुक नाहीं', किंवा अमक्यानें त्याची प्राप्ति होणें शक्य नाहीं, अमक्यानें होणें शक्य नाहीं, अशा रीतीनें व्यावहारिक सर्व गोष्टींचा ब्रह्मस्वरूप म्हणून निषेध केलेला आढळतो. पण त्याबरोबरच 'हें सर्व ब्रह्म आहे, ब्रह्माच्या व्यतिरिक्त जगांत कांहींही नाही' असेंही जागोजागीं प्रतिपादन केलेलें आढळतें. ब्रह्माच्या स्वरूपाची कल्पना यावी या दृष्टीनें विधिरूपानें जर कांहीं सांगितलें असेल तर या सर्व वस्तूंच्या पलीकडे परंतु सर्व वस्तूंच्या आंत आत्मतत्त्व किंवा ब्रह्मतत्त्व भरलें आहे असें प्रतिपादन उपनिषद्ग्रंथांमध्यें केलेलें दिसून येतें. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मज्ञान हें साक्षात्काररूपानेंच होतें व हा आत्मसाक्षात्कार प्रवचनें ऐकण्यानें, किंवा बुद्धीच्या तर्कानें, किंवा नुसत्या दीर्घ अभ्यासानें होत नाहीं, तर ज्याचा परमात्मा स्वीकार करील त्यालाच परमेश्वराचा साक्षात्कार होतो असें एके ठिकाणीं सांगितलें आहे. दुसऱ्या एका ठिकाणीं सत्य, तपश्चर्या, ब्रह्मचर्य व सम्यग्ज्ञान यांनीं ब्रह्मप्राप्ति होते असें सांगितलें आहे; तर आणखी एके ठिकाणीं उपनिषद्ग्रंथांच्या सूक्ष्म अभ्यासानें वस्तु-स्वरूपाचें यथार्थज्ञान झाल्यावर, तसेंच संन्यासाचे योगानें चित्तशुद्धि झाल्यावर मरणानंतर ज्ञानी लोक ब्रह्माप्रत जातात असें सांगितलें आहे. मुंडकोपनिषदामध्यें तर एके ठिकाणीं रूपकालंकारयुक्त वर्णन करून "उपनिषदांचें ज्ञान हें धनुष्य घेऊन त्याला उपासनारूप तीक्ष्ण शर लावल्यावर ब्रह्मारीचें परमात्म्याचे ठिकाणीं स्थिर झालेल्या चित्तानें दोरी ओढून तें धनुष्य वांकवून बाण सोडला कीं जें लक्ष्य साधलें जातें तेंच ब्रह्म" असें सांगितलें आहे (मुं. २।२।३). हें सर्व विचारांत घेऊन भगवद्गीतेमध्यें "ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति,......तेपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः"

(भ. गी. १३।२४-२५) या दोन श्लोकांमध्यें वरील सर्व मोक्षमार्गांचा समन्वय करून सर्व मार्ग एकाच स्थानाप्रत जाणारे आहेत असें स्पष्ट म्हटलें आहे. भगवद्गीतेमध्यें बुद्धिप्रधान, भावनाप्रधान, व क्रियाप्रधान अशी तीन प्रकारची मनाची ठेवण असलेल्या तीन प्रकारच्या व्यक्तींना मोक्षप्राप्तीकारितां अनुक्रमें ' स्थिरबुद्धियुक्तसमाधि ', ' दृढ उपासना ' व निष्काम कर्मानुष्ठान ' हीं साधनें सांगितलीं आहेत. यांपैकीं ' स्थिरबुद्धियुक्तसमाधि ' हीच ' सांख्ययोग ' या शब्दानें अभिप्रेत दिसते व ' निष्कामकर्मानुष्ठान ' हेंच ' योगः कर्मसु कौशलम् ' अशी ज्याची व्याख्या दिली आहे त्या ' कर्मयोग ' या शब्दानें अभिप्रेत दिसते. ' भक्त्या त्वनन्यया शक्यः (भ. गी. ११।५४)' या श्लोकांत वर्णिलेली भक्ति हीच 'दृढ उपासना' होय. या तीनही साधनांचें साध्य एकच आहे हें लक्षांत घेऊनच भगवद्गीतेमध्यें " यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते । एकं सांख्यं च योगं यः पश्यति स पश्यति " (भ. गी. ५।५) तसेंच " सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः (भ. गी. ५।४) " असेंही म्हटलें आहे. एकंदरींत सांख्य व योग हीं दोनही उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्मप्राप्तीचीं साधनें म्हणून त्या कालीं समजलीं जात असत व त्यांचा अर्थ मोक्षोपयुक्त सांख्यमार्ग व मोक्षोपयुक्त योगमार्ग असा होता. उपनिषत्कालीं सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वें व त्यांचा विचार करणारें सांख्य-शास्त्र, तसेंच सांख्यप्रतिपादित तत्त्वें व यम, नियम इत्यादि आठ अंगें असलेलें ईश्वरसाक्षात्काराचें साधन असें योगशास्त्र हीं दोनही अस्तित्वांत आलेलीं नव्हतीं असें स्पष्ट दिसून येतें.

१९. **स्मार्तदर्शनामध्यें भगवद्गीतेचें स्थान** :—एकंदरींत पाहतां, उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्माद्वैतज्ञानानें ब्रह्मस्वरूप किंवा आत्मस्वरूप मोक्षाची प्राप्ति होते हेंच तत्त्वज्ञान उपनिषत्कालीं व त्यानंतर कित्येक शतकें प्रामुख्यानें प्रतिपादिलें जात होतें. त्याबरोबरच त्या कालीं कर्मकाण्डाला अनुसरून केवल वैदिक कर्मानुष्ठान केल्यानें आत्म्याला स्वर्गप्राप्तिरूप फळ मिळतें हेंही मत प्रतिपादिलें जात होतें. जनतेच्या दृष्टीनें हें वैदिक दर्शन बुद्धीला जरी जलदी पटणारें असलें, व वेदविहित यज्ञादि कर्में हीं ध्यान किंवा उपासना यांच्यापेक्षां अनुष्ठानाला सोपीं असलीं, तरी पण समाजामधील वरच्या वर्गालाच वैदिक कर्में करण्याचा अधिकार चालत गेला असल्यामुळें व त्या वर्गांतीलही थोड्यांच लोकांना यज्ञादि कर्में करणें शक्य असल्यामुळें बहुजनसमाजाला वैदिकदर्शनासारख्याच दुसऱ्या दर्शनाचा परमार्थसाधन म्हणून स्वीकार करणें भाग पडलें. या दुसऱ्या दर्शनाला विशिष्ट नांव दिलें गेलें नसलें व देतां येण्याजोगें जरी नसलें तरी त्याला ' स्मार्त-दर्शन ' म्हणून संबोधतां येणें शक्य आहे. या दर्शनामध्यें देवताराधन ही आवश्यक गोष्ट होतीच; पण या देवता इंद्र, अग्नि, वरुण, इत्यादि वैदिक देवतांपेक्षां निराळ्या पण त्यासारख्या विष्णु, शिव, सूर्य यांसारख्या लौकिक देवता प्राचीन कालीं प्रथम रूढ झाल्या व त्यानंतर बलभीम, नाग इत्यादि देवताही लोकांमध्यें प्रसृत झाल्या. या देवतांची उपासना हविर्द्रव्यें देऊन व वैदिक मन्त्र उच्चारून केली जात नसे, तर स्तुतिपर श्लोक म्हणून ध्यान, जप इत्यादि रूपांनीं केली जात असे. या देवतांच्या प्रतिमारूपी प्रतीकांची पुष्पगन्धधूपदीपादिकांनीं पूजा अर्चा करणें वगैरे प्रकार बऱ्याच कालानंतर म्हणजे इसवी सनापूर्वीं दोन तीन शतकेंच चालू झाले असावे. या स्मार्त दर्शनाचेंच प्रतिपादन भगवद्गीतेमध्यें ' भक्तिमार्ग ' या रूपाने केलें आहे, व कालान्तरानें निरनिराळीं अनेक पुराणें रचिलीं गेल्यावर या स्मार्तदर्शनाचेंच पौराणिकदर्शनामध्यें रूपान्तर झालें. उपास्य देवता कोणतीही असो, भक्तीनें उपास्य देवता प्रसन्न होते व ती उपासकाचा उद्धार करते हें या स्मार्त अथवा पौराणिक दर्शनाचें स्वरूप आहे.

२०. भगवद्गीतेचें तत्त्वज्ञानप्रतिपादक ग्रंथांमधील स्थान :— उपनिषत्कालानंतर कांहीं शतकांनीं रामायण हा मौलिक काव्यग्रंथ व जयकाव्य म्हणून विद्वानांनीं संबोधिलेला मूळ भारत ग्रंथ हे दोन महत्त्वाचे ग्रंथ रचिले गेले. या मूळ भारत ग्रंथामधील तत्त्वप्रतिपादन व वर्णनें स्मृतीवर आधारलेलीं असल्यामुळें याला स्मृतिग्रंथ मानण्यांत येतें व स्मृतिग्रंथांचें प्रामाण्य देण्यांत येतें. या ग्रंथाच्या धर्तीवर निरनिराळ्या देवतांचा प्रधानदेवता म्हणून उल्लेख करून, व सृष्टिप्रलयवर्णन, स्वर्गवर्णन, पुनर्जन्मादि सिद्धान्त तसेंच परमेश्वरप्राप्तिरूप मोक्ष व त्यांचें भक्तिरूपी मुख्य साधन इत्यादि अनेक बाबतींत साधारणपणें सारखेच विचार निर्दिष्ट करून अनेक श्लोकबद्ध ग्रंथ लिहिले गेले. या बाबतींत विशेष निर्देश करण्याजोगी गोष्ट म्हणजे या बरींच शतकें मागाहून लिहिलेल्या श्लोकबद्ध ग्रंथांना ' पुराण ' अशी संज्ञा दिली गेली, व त्यांचे कर्त्यांनीं अज्ञात राहाण्याचें स्वीकारल्यामुळें मूळ ऐतिहासिक जयकाव्याचा विस्तारभूत महाभारत ग्रंथ व त्यानंतर लिहिलेले सर्व पुराण ग्रंथ यांचा कर्ता एकच व तो व्यास अशी " अष्टादशपुराणानां कर्ता सत्यवतीसुत: " ही प्रौढोक्तीही लोकांमध्यें प्रसृत झाली. मूळ भारत ग्रंथांमधील भारतयुद्धारंभ या महत्त्वाच्या प्रसंगीं युद्धाला तयार झालेले प्रतिपक्षामधील सर्व नातलग व स्नेही पाहून अर्जुनाच्या मनांत उत्पन्न झालेली युद्धपराङ्मुखता, व त्या वेळीं धार्मिक, व्यावहारिक, नैतिक इत्यादि सर्व दृष्टींनीं विचार केला असतां धर्म व कर्तव्य या दृष्टींनीं युद्ध करणेंच श्रेष्ठ असें श्रीकृष्णांनीं केलेलें प्रतिपादन, ज्या भागांमध्यें आलें आहे असा भगवद्गीता नांवाचा भारताचा भाग अत्यंत महत्त्वाचा गणला जातो. हा भाग अक्षरश: जसाच्या तसा अगदीं जुना असो वा नसो; तसेंच, त्यांतील तत्त्वज्ञान हें जरी उपनिषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञानावरच आधारलेलें असलें, तरी त्याची मांडणी बहुजनसमाजाला अत्यंत उपयुक्त अशा तऱ्हेनें केली आहे. या भगवद्गीतेवर जाड्या विद्वान् आचार्यांनीं स्वमतप्रदिपादक भाष्य-ग्रंथ लिहिले; त्या भाष्यग्रंथांवर, तसेंच स्वतंत्र रीत्या, अनेक टीकाग्रंथ, अनेक विवरणें, अनेक प्रबंध, तसेंच अनेक भाषांमध्यें अनुवाद व टीकात्मक ग्रंथ आजपर्यंत इतके लिहिले गेले आहेत कीं त्या सर्वांचा संग्रह करणें किंवा सारांश काढणें, किंवा त्यांत प्रतिपादिलेल्या सिद्धान्तांचा समन्वय करणें हें अत्यन्त अशक्य कोटींतलें काम झालें आहे. तथापि, एवढें खरें कीं या ग्रंथामध्यें प्रतिपादन केलेलें तत्त्वज्ञान हें त्या कालीं प्रसृत असलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक भिन्न भिन्न विचारसरणींचा समन्वय करून मांडलेलें आहे व तेंही प्रसृत असलेल्या कोणत्याहि मतप्रणालीचें खंडन न करितां अत्यंत उच्च भूमिकेवरून त्या तत्त्वज्ञानाचें प्रतिपादन केलें आहे व तें संपादन करण्याचें भिन्न भिन्न मार्गही सांगितले आहेत.

२१. भगवद्गीतेचें महत्त्व :— भगवद्गीता हा संवादरूप ग्रंथ असल्यामुळें त्यामध्यें कांही कांहीं गोष्टी पुन्हां पुन्हां सांगितल्या जाणें अपरिहार्य झालें आहे. त्याप्रमाणेंच, प्रश्नोत्तरांच्या स्वरूपांत प्रतिपाद्यविषय ग्रथित झाल्यामुळें प्रथम विषयाचें प्रतिपादन, नंतर त्यावर उद्भवणारे आक्षेप, त्यानंतर त्यांचें निरसन, त्यानंतर प्रतिपाद्य विषयाला साधक प्रमाणें देणें व त्यानंतर प्रतिपाद्य सिद्धान्ताचें प्रतिपादन या किंवा अशा तऱ्हेच्या मार्गानें ग्रंथाची मांडणी विषयप्रतिपादनाचे दृष्टीनें पद्धतशीर झालेली दिसून येत नाहीं. तसेंच, आपाततः मुख्य प्रतिपाद्य विषयाचे बाबतींत विरोधात्मक प्रतिपादनही केलेलें दिसून येत असल्यामुळें कांहीं ठळक गोष्टींविषयीं संदेहही निर्माण झाल्यासारखा दिसतो. उदाहरणार्थ, गीता ही कर्मयोगपर आहे कां ज्ञानयोगपर आहे, तसेंच ज्ञानोत्तर कर्म करणें हें शक्य आहे किंवा नाहीं, तसेंच गीतेमध्यें आत्माद्वैत प्रतिपादन केलें आहे, कां भक्तानें परमेश्वराची सर्वकर्मसमर्पणपूर्वक सेवा करावी

या उच्च सिद्धान्तांमध्यें उपास्योपासकभावरूपी द्वैत सूचित केलें आहे या व अशा अनेक बाबतींत गीतेचें निःसंशय प्रतिपादन काय आहे हें समजणें फार कठिण काम होऊन बसलें आहे. हें सर्व जरी खरें असलें तरी पण, गीता ही उपनिषत्प्रतिपादित सिद्धांतांनाच पूर्ण धरुन आहे व त्याचेंच प्रतिपादन कंठरवानें ती करीत आहे यांत बिलकूल शंका नाही; व त्यामुळेंच गीता हा महाभारत या इतिहासपुराणस्वरूपाच्या ग्रंथाचा एक भाग जरी असला तरी "भगवद्गीतासु उपनिषत्सु" या नेहमीं उच्चारल्या जाणाऱ्या वाक्यावरून गीतेला उपनिषद् ग्रंथांची मान्यता कित्येक शतकांपूर्वी देण्यांत आली होती हें स्पष्ट दिसून येतें. उपनिषदांमध्यें प्राधान्यानें सांगितलेलें आत्माद्वैत अथवा ब्रह्माद्वैत हाच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे व हें ब्रह्माद्वैताचें ज्ञान फक्त उच्च वर्णीयांना न पोंचतां समाजांतील सर्व घटकांना सारखें पोंचावें या बुद्धीनें महाभारतामध्यें प्रसंगानें वेदान्तविषय आणून ब्रह्मद्वैताचें निरनिराळ्या प्रकारांनीं विवेचन करून त्याचें ज्ञान हें समाजांतील भिन्नभिन्न मनोघटनेच्या लोकांना भिन्न भिन्न मार्गांनीं प्राप्त होईल अशा रीतीनें सुलभ करून देणें हें अत्यंत महत्त्वाचें कार्य भगवद्गीतेनें केलें आहे.

२२. भगवद्गीतेंतील तत्त्वज्ञान व तें संपादन करण्याचीं साधनें:— मन हें अतरिंद्रिय चंचलतेकरिता जितकें प्रसिद्ध आहे तितकेंच किंवा, त्याहूनही कांकणभर ज्यास्तच तें वोंचच्याकरितां प्रसिद्ध आहे. कोणत्याही दोन माणसांचीं मनें कदापि सारखीं असत नाहींत. पौर्वात्य व पाश्चात्य मानसशास्त्रवेत्त्यांनीं मनोवृत्तींचें जरी अनेक प्रकार वर्णन केलें असलें व त्यांतील भेद व पोटभेद दाखविले असले, तरी मनाची घटना म्हणजे मन हे कोणत्या भौतिक तत्त्वांनी घडलेलें आहे, किंवा तें मुळीच भौतिक नाहीं याविषयीं कोणत्याही तत्त्ववेत्त्यानें निर्णायक विचार केलेला दिसून येत नाहीं. उपनिषदांमधील 'अन्नमयं हि सौम्य मनः' यासारखीं कांहीं वाक्यें मात्र मन हें भौतिक आहे असें दाखवितात. मनाच्या घटनेचा विचार तूर्त जरी बाजूला ठेवला तरी मनोवृत्तींचे निरनिराळे कल व प्रकार पाहून मनाचे बुद्धिप्रधान (Intellection), भावनाप्रधान (Emotion), व क्रियाप्रधान (Volition), असे तीन विभाग पौर्वात्य व पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांनीं केलेले आढळतात. मनुष्याच्या मनाच्या घटनेचा साधारणपणें विचार केल्यास बुद्धिप्रधान मन असलेल्या माणसांचें प्रमाण फारच अल्प दिसून येतें. कारण इंद्रियें व इंद्रियांवर अधिकार चालविणारें मन हीं दोनही ताब्यांत ठेवणारी बुद्धि असलेलीं "स्थितप्रज्ञ" माणसें फारच क्वचित् आढळून येतात. नुसतें मन ताब्यांत ठेवणें हीच गोष्ट फार कठिण आहे. "इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः" असें भगवद्गीतेत स्पष्ट म्हटलें आहे. मग बुद्धीची गोष्ट बाजूलाच राहूं द्या. इंद्रियें हीं ताब्यांत ठेवणें कठिणच खरें, पण निष्काम रीतीनें पुण्यकारक कर्म करण्यांत त्याची शक्ति खर्च करणें हें मनुष्याला कठिण असलें तरी शक्य आहे म्हणून सामान्य जनतेच्या दृष्टीनें ज्याला 'कर्मयोग' म्हणतां येईल असा परमपुरुषार्थ मिळवून देण्याचा मार्ग गीतेमध्यें प्रामुख्यानें प्रतिपादन केलेला दिसतो. तसेंच, ज्याप्रमाणें चांगल्या कर्मांमध्यें सदा व्यग्र राहिल्याने इंद्रियें एकप्रकारें ताब्यांत ठेवलीं जातात, त्याप्रमाणें चांगल्या विचारामध्यें मन सर्वदा व्यग्र करणें हें जरी इंद्रियें ताब्यांत ठेवण्यापेक्षां कठिण असलें तरी शक्य आहे व तसें मन ताब्यांत राहावें म्हणून परमेश्वराचें चिंतन, ध्यान, अनुस्मरण इत्यादि मनोवृत्तींमध्येंच मन सदा गुंतवून ठेवून त्या मनोवृत्तींना अनुकूल अशींच कर्में करण्यांत इंद्रियें गुंतविणें अशा प्रकारचा भक्तिमार्गही भावनाप्रधान मन ज्यांचें आहे अशा व्यक्तीं-करितां भगवद्गीतेंत सांगितला आहे.

२३. भगवद्गीतेंतील सांख्यमार्ग व योगमार्ग :—बुद्धिप्रधान मन असलेल्या व्यक्तीं-करितां भगवद्गीतेमध्यें वर्णन केलेला जो स्थितप्रज्ञतारूप मार्ग तोच सांख्यमार्ग व योगमार्ग या शब्दांनीं गीतेत विवक्षित आहे सांख्यमार्ग व योगमार्ग असे दोन निरनिराळे शब्द घालून जरी हे मार्ग सांगितले असले तरी वास्तविक पाहतां ते दोनही मार्ग एकाच स्वरूपाचे आहेत हें "यत्सांख्यै: प्राप्यते स्थानं... एकं सांख्यं च योगं च....पश्यति" या गीतेंतील शब्दांवरून स्पष्ट होत आहे. उपनिषद्ग्रंथांमध्यें जरी या मार्गानें खुलासेवार वर्णन केलेलें नसलें तरी उपनिषत्प्रतिपादित आत्मैक्यज्ञानसंपादनाला तोच मार्ग उपनिषत्कालीं विवक्षित असला पाहिजे. गीतेमध्यें जो निष्कामकर्ममार्ग म्हणून सामान्य जनतेकरिता सांगितला आहे तोच योगमार्ग "तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते" या श्लोकार्धांतील 'कर्मयोग' या शब्दानें विवक्षित आहे व क्रियाप्रधान मनोवृत्ति ज्यांची आहे अशा व्यक्तींकरितांच तो सांगितला आहे; विशेषत: वर (परि. १४) वर्णन केलेला वैदिक दर्शनास अनुसरून वागणाऱ्या व यज्ञ-यागादि वैदिक कृत्यें करणाऱ्या लोकांनाही कर्मफलाशा सोडून कृत्यें केल्यास स्वर्गसुखाऐवजीं ब्रह्मज्ञानामुळें मोक्षसुख लाभतें असें भगवद्गीतेचें प्रतिपादन आहे. हीच गोष्ट "कृत्वा कर्म-फलासङ्गं नित्यतृप्तो....न स लिप्यते" या श्लोकामध्यें सांगितली आहे. एकंदरींत श्रौतदर्शन-कालीं म्हणजे उपनिषत्कालीं प्रसृत असलेले जे सांख्यमार्ग व योगमार्ग तत्त्वज्ञानदृष्ट्या औप-निषद दर्शन व वैदिक दर्शन अनुसरणाऱ्या लोकांकरितां भगवद्गीतेमध्यें घालून दिले आहेत व स्मार्तदर्शन अनुसरणाऱ्या भावनाप्रधान व्यक्तींकरितां भक्तिमार्ग घालून दिला आहे. अशा रीतीनें तीनही दर्शनांचा व तीनही मार्गांचा सुंदर समन्वय भगवद्गीतेमध्ये केला असल्यामुळें समाजांतील सर्व प्रकारच्या जनतेला तत्त्वज्ञानसंपादनपूर्वक मोक्षलाभ व्हावा या दृष्टीनें लिहिलेला भगवद्गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच भारतखंडांत नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. आपातत: या तीनही मार्गांमध्यें पुष्कळसा भेद दिसून जरी आला व भक्तिमार्ग हा द्वैतात्मक जरी वाटला तरी निष्कामकर्मयोग अथवा निस्सीम भक्तियोग या दोन्हींचें पर्यवसान स्थितप्रज्ञतेमध्यें होतें, व स्थितप्रज्ञतेनें प्राप्त होणारा मोक्षमार्ग म्हणजेच आत्माद्वैतज्ञानरूपी उपनिषत्प्रतिपादित मोक्ष-मार्ग होय.

२४. बहुजनसमाजांतील तत्त्वज्ञानप्रतिपादक संप्रदाय :—बहुजनसमाजाला तत्त्व-ज्ञानसंपादनाचे बाबतीत भगवद्गीता हा ग्रंथ कितीही उपयुक्त असला व "सर्वोपनिषदो गावो ....दुग्धं गीतामृतं महत्" या प्रसिद्ध श्लोकामध्यें वर्णन केल्याप्रमाणें जरी परंपरागत तत्त्व-ज्ञान त्यामध्यें उत्कृष्ट रीतीनें प्रतिपादन केलें असलें, तरी पण निरनिराळ्या समाजांमध्यें प्रसृत असलेल्या धार्मिक समजुती, सामाजिक चालीरीती, व तत्त्वज्ञानप्रतिपादक प्रणाली यांना तो सर्वस्वी अनुकूल नसल्यामुळें म्हणा, किंवा विषयगांभीर्यामुळें सामान्य जनांना त्यांतील तत्त्व-ज्ञानाचें यथार्थ ग्रहण करणें अशक्यप्राय झाल्यामुळें म्हणा, साध्या व सुलभ भाषेंत सामान्य जनतेला समजेल अशा रीतीनें अनेक पुराणग्रंथ लिहिण्यांत आले, व त्यांमध्यें जुन्या प्रसृत असलेल्या अद्भुतरम्य दन्तकथा व ऐतिहासिक माहिती यांची जोड देऊन उपनिषदें व भगवद्गीता यांमधील तत्त्वज्ञानच ठिकठिकाणच्या जनतेच्या दृष्टीनें योग्य ते बदल करून प्रति-पादन करण्यांत आले. संस्कृत भाषेंतच नव्हे, तर इतरही त्या वेळीं प्रचारांत असलेल्या पाली, अर्धमागधी इत्यादि प्राकृत भाषांमध्येंही लोकाचार व लोककल्पना यांचेकडे लक्ष देऊन त्याप्रमाणें आचारांचे बाबतींत अहिंसेवर कटाक्ष ठेवून व विचारांचे बाबतींत सर्व वस्तु क्षणिक आहेत या सिद्धान्ताचा पुरस्कार करून जैन व बौद्ध तीर्थकारांनीं व त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनीं उपनिषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञानच लोकांमध्यें प्रसृत केलें; व अनुक्रमें 'आगम' व 'त्रिपिटक'

या नांवानें पुढें जें प्रसिद्धीस आले तें ग्रंथ लिहिले. त्यापैकीं बौद्धांनीं ध्यानाकडे ज्यास्त नजर देऊन चार आर्यसत्यांवर अचल श्रद्धा व आर्याष्टाङ्गिक मार्ग हीं दोन मुख्य निर्वाणसाधनें म्हणून प्रतिपादन केलीं; व जैनांनीं कष्ट, क्लेश उपवास इत्यादिकांनीं युक्त 'रत्नत्रय' म्हणजे ज्ञान, दर्शन व चारित्र यांचे त्रिक हेंच मुख्य सिद्धिगतिसाधन म्हणून प्रतिपादिलें. कालांतरानें जैन व बौद्ध या दोन्ही मतसंप्रदायामध्यें पुराण कथांवर आधारलेले व दर्शनाला पोषक असे पुराणग्रंथ लिहिले गेले व मूर्तींची स्थापना व पूजाही अंमलांत आली.

२५. बादरायणप्रणीत ब्रह्मसूत्रें :—वर लिहिल्याप्रमाणें सामान्य जनतेला पुराणग्रंथ हेच प्रमाणभूत ग्रंथ झाले व त्यांतील तत्त्वज्ञान हें बहुतांशीं धार्मिक स्वरूपाचें असल्यामुळें, तसेंच पुराणरचनाकालीं निरनिराळ्या पुराणांतील निरनिराळ्या देवता याच मुख्य उपास्य देवता होऊन बसल्यामुळें, वास्तविकरीत्या पुराणग्रंथांमध्यें जरी विशिष्ट देवता परब्रह्माहून निराळ्या समजल्या नसल्या तरी सामान्य जनांच्या पुराणाविषयींच्या श्रद्धादार्ढ्यामुळे त्या देवता परस्परांपासून भिन्न भिन्न अशा समजल्या गेल्या. साहजिकच शैव, वैष्णव वगैरे निरनिराळे धार्मिक पंथ उत्पन्न झाले इतकेंच नव्हे, पण 'सर्व आत्माच आहे' हें मूलभूत तत्त्वज्ञान, व कोणतीही इष्ट देवता ही वस्तुतः परब्रह्मस्वरूपच आहे ही धर्मबुद्धीही शिथिल झाली व त्या त्या पंथांमध्यें एक प्रकारची चुरस होऊं लागली व निरनिराळ्या देवतांच्या श्रेष्ठत्वाविषयीं भांडणें सुरू झालीं. उपनिषदांतील मुख्य मुख्य वाक्यांचेही लोक निरनिराळे अर्थ करूं लागले व तत्त्वज्ञानप्रतिपादनाचेही भिन्न भिन्न मार्ग सुरू झाले. मोठमोठ्या ऋषींनाही ठळकठळक उपनिषद्वाक्यांच्या तात्पर्यार्थाविषयीं ऊहापोह करावा लागला व जसजसे ते जीव व ब्रह्म, तसेंच जगत् व ब्रह्म, यांच्या संबंधाविषयीं खोल खोल विचार करूं लागले तसतसे त्यांचे निष्कर्षही निरनिराळे होऊं लागले. या सर्व निरनिराळ्या मतांना संग्रथित करून उपनिषदांतील वाक्यांचा समन्वित अर्थ भगवान् बादरायण व्यासांनीं बादरायण सूत्रांमध्यें अत्यंत सपर्पक रीतीनें दिला व जीवाचें स्वरूप, त्याचा शरीराशीं संबंध, जगाचे स्वरूप, त्याचा ब्रह्माशीं संबंध वगैरे तत्त्वज्ञानपर मुद्यांचाही चांगला खुलासा केला. तत्त्वज्ञान–प्रतिपादनात्मक ग्रंथामध्यें बादरायण सूत्रांची योग्यता फारच वरच्या दर्जाची समजली गेली व त्यांना उपनिषदांखालोखाल मान्यता मिळाली. उपनिषदें, बादरायणसूत्रें व भगवद्गीता हे तीन ग्रंथ तत्त्वज्ञानप्रतिपादनात्मक ग्रंथांमध्यें मूलभूत झाले व तिघांना मिळून प्रस्थानत्रयी ही संज्ञा मिळाली. जरी उपनिषदें, भगवद्गीता व बादरायणसूत्रें या ग्रंथांची रचना, स्वरूप व मांडणूक भिन्न प्रकारची दिसलीं तरी सूक्ष्म दृष्ट्या विचार केला असतां तीनही ग्रंथांमध्यें प्रतिपादिलेले तत्त्वज्ञान हें एकच आहे. या सर्व जगाचे उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय हे परब्रह्मापासून होतात; परब्रह्म अथवा परमात्मा हें एकच मूलतत्त्व आहे; या परब्रह्माचें खालील दर्जाचें स्वरूप अपरब्रह्म होय व त्यालाच ब्रह्मदेव अथवा कार्यब्रह्म म्हणतात. परब्रह्मतत्त्वच परमोपास्य आहे व त्याच्या ज्ञानानेंच जीवाला संसारापासून पूर्ण मुक्ति मिळते. वस्तुतः पाहतां जीव, जड व त्यांचा नियंता परमेश्वर हीं तीनही निरनिराळीं भासणारीं तत्त्वें एकच आहेत. हे व अशाच प्रकारचे सिद्धांत तीनही ग्रंथांमध्यें आढळून येतात. या तीन ग्रंथांपैकीं उपनिषद्ग्रंथ हे श्रुतिग्रंथ समजले जातात व ते सर्वांत पूर्वींचे हे निर्विवादच आहे. आज जरी २००–२५० उपनिषदें उपलब्ध असलीं तरी भगवद्गीता व बादरायणसूत्रें यांना मूलभूत असलेलीं अशीं उपनिषदें ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छांदोग्य, व बृहदारण्यक हीं दहा व फार तर श्वेताश्वतर, जाबाल व नृसिंहतापिनी येवढींच समजलीं जातात.

२६. ब्रह्मसूत्रांचा रचनाकालः—भगवद्गीतेनंतर थोडक्याच कालावधींत बादरायणांनीं ब्रह्मसूत्रें रचिलीं असावीं. भगवद्गीता पूर्वीं लिहिली गेली किंवा बादरायणसूत्रें पूर्वीं लिहिलीं गेलीं याविषयीं विद्वानांमध्यें तीव्र मतभेद आहे व दोनही मतांना बरींच साधकबाधक प्रमाणें दिलीं जातात. त्यांमध्यें विशेष महत्त्वाचें म्हणून दिलेलें प्रमाण म्हणजे गीतेमधील "ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः" (भ. गी.) हा श्लोकार्ध व त्यांतील ब्रह्मसूत्रपद हा शब्द होय या श्लोकार्धावरून भगवद्गीता ही ब्रह्मसूत्रें म्हणजे बादरायणसूत्रें रचिलीं गेल्यानंतर रचिलीं गेलीं असें कांहीं विद्वानांचें म्हणणें आहे परंतु इतर अन्तर्गत व बाह्य पुरावे पाहिल्यास भगवद्गीतेनंतर ब्रह्मसूत्रें रचिलीं गेलीं असें म्हणावयास पुष्कळच जागा मिळते. या बाबतींत विशेष महत्त्वाचें प्रमाण म्हणजे गीतेमध्यें ज्यांचा प्रत्यक्ष उल्लेख नाहीं अशा जैन, बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, पाशुपत, भागवत इत्यादि मतांचा ब्रह्मसूत्रांमध्यें स्पष्ट उल्लेखच नव्हे, तर त्यांचें खंडनही केलेलें दिसून येतें. गीतेमध्यें बौद्धमताचा उल्लेख "असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् । अपरस्परसंभूतं किमन्यत् कामहैतुकम्" (भ. गी. १६।८) या श्लोकांत दिसून येतो. विशेषतः या श्लोकांतील 'अपरस्पर' या पदाचा अर्थ "अपरस्पराः क्रियासातत्ये" या सूत्राप्रमाणें घेतल्यास बौद्धांच्या 'प्रतीत्यसमुत्पाद' या सिद्धांताला उद्देशून वरील श्लोक लिहिला असावा असें दिसून येतें; व तसें जरी वास्तविक असलें तरी त्यावरून फार तर स्वतः बुद्धानें व त्याच्या निकटवर्ती शिष्यांनीं प्रतिपादन केलेले जे 'चत्वारि आर्यसत्यानि' इत्यादि मूलभूत सिद्धान्त त्यांना उद्देशूनच वरील श्लोक लिहिला असावा असें दिसून येतें; बादरायणसूत्रें ही यानंतर म्हणजे बौद्धमताचा बराच विस्तार होऊन त्यामध्यें सौत्रान्तिक, वैभाषिक, योगाचार व माध्यमिक हे चार मुख्य पक्ष निर्माण होण्यापूर्वीं जरा म्हटलें तरी विज्ञानवादाचा प्रादुर्भाव झाल्यानंतर लिहिलीं गेलीं असें मानण्यास मुळींच हरकत दिसत नाहीं. वर निर्दिष्ट केलेल्या दर्शनांचे कोणते ग्रंथ व ग्रंथकार बादरायणसूत्रांमध्यें अभिप्रेत असावे यासंबंधानें जरी नक्की निर्णय करणें कठिण असलें तरी या दर्शनांचे सूत्रात्मक मूलभूत ग्रंथ व त्यानंतर एकदोन शतकांमध्यें लिहिले गेलेले संक्षिप्त विवेचनात्मक ग्रंथ बादरायणांनीं पाहिले असावे व या दर्शनांचे कालांतरानें झालेले पोटभेद बादरायणानंतर अधिक स्पष्ट झाले असावे. उदाहरणार्थ—न्यायदर्शनाचे न्याय व वैशेषिक हे भेद, जैनदर्शनाचे दिगम्बर व श्वेताम्बर हे पंथ, तसेच पाशुपतांचे रसेश्वर, प्रत्यभिज्ञा, औलूक्य इत्यादि पंथ व त्या पंथांचे व्याख्याते वात्स्यायन, प्रशस्तपाद, उमास्वाति, नागार्जुन, वसुबन्धु, असङ्ग इत्यादि मोठमोठे आचार्य हे बादरायण व्यासानंतरच होऊन गेले असावे. एकंदरींत पाहतां, भगवद्गीतेचा काल भारतयुद्धकालाइतका प्राचीन मानिला अथवा सूतशौनकांच्या कालाइतका अर्वाचीन मानिला, तरी भगवद्गीतेनंतर बादरायणसूत्रें रचिलीं गेलीं, व बादरायणसूत्रांपूर्वीं निरनिराळ्या आस्तिक व नास्तिक दर्शनांवर सूत्रग्रंथ लिहिण्यांत आले होते हें सिद्ध होतें. बादरायणसूत्रांची पद्धतशीर रचना व विवेचन यांची भगवद्गीतेच्या रचनेशी तुलना केली असतांही बादरायणसूत्रें ही भगवद्गीतेनंतरच लिहिलीं गेलीं असावीं असें दिसून येतें. शिवाय, बादरायणसूत्रांमध्यें वेळोवेळीं आढळून येणाऱ्या स्मृतिशब्दानें भगवद्गीताच अभिप्रेत असावी असें वाटतें; व शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादि भाष्यकारांनीं ठिकठिकाणीं उद्धृत केलेल्या भगवद्गीतेंतील वचनांवरून भगवद्गीतेनंतरच बादरायणसूत्रें रचिलीं गेलीं असें भाष्यकारांचेंही मत असावें असें स्पष्ट दिसून येतें. वेदान्तसूत्रकार बादरायण, व्यास व पाराशर व्यास हे निराळे असावे. व बादरायण व्यास हे पाराशर व्यासानंतर होऊन गेले असावे. सामवेदाच्या वंशब्राह्मणांत जैमिनीनंतर

पौष्पिण्ड्य, त्यानंतर पाराशर्यायण व त्यानंतर बादरायण असा क्रम दिला आहे. त्यावरून-ही पाराशर्य व्यासानंतर बराच काल गेल्यावर व जैमिनीच्यानंतर शेंपन्नास वर्षांच्या अवधींत बादरायणसूत्रांचा काल ठरवावा लागेल.

२७. **ब्रह्मसूत्रांतील तत्त्वज्ञान :**— परमतत्त्व व त्याच्या प्राप्तीचें साधन यांविषयीं उपनिषदांमध्यें निरनिराळ्या ठिकाणीं प्रतिपादिलेले सिद्धांत जरी निरनिराळे भासमान झाले तरी वस्तुतः ते एकच आहेत हें जुन्या १०।१२ उपनिषदांचें समग्र अध्ययन व मननपूर्वक विवेचन केलें असतां कळून येतें व बादरायणसूत्रांचाही उद्देश तशीच प्रवृत्ति हीच गोष्ट स्पष्ट करून दाखविण्याकरितां आहे. बादरायणांनीं रचिलेलीं ब्रह्मसूत्रें हा पद्धतिपूर्वक व शास्त्रीय-दृष्ट्या मुद्देसूद विवेचन करणारा वेदान्तविषयावर रचिलेल्या उपलब्ध ग्रंथांपैकीं पहिल्या प्रतीचा पहिलाच ग्रंथ म्हणून प्रसिद्ध आहे. या ग्रंथांत एकंदर ५५५ सूत्रें आहेत व त्यांचीं १९२ अधिकरणें केलीं आहेत. विषय, शंका, खंडन, सिद्धान्तस्थापन व संगति या गोष्टी स्पष्ट दाखवून पद्धतशीर विवेचन करण्याची पद्धति कांहीं ठिकाणीं अगदींच त्रोटक तर कोठें जरा विस्तृत अशी आढळून येते. हा ग्रंथ सूत्रबद्ध असल्यामुळें व सूत्रें हीं "अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवत्० " इत्यादि श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणें त्रोटक जरी असलीं तरी त्यांची रचना पाणिनिसूत्रांइतकी परिपूर्ण नसल्यामुळें पुष्कळ ठिकाणीं मूळच्या अर्थाविषयीं संशय उत्पन्न होतो. अर्थात् ग्रंथरचनाकालीं निरानिराळ्या विद्यापीठांत व आश्रमांत सूत्रांचें स्पष्ट विवरण अध्यापनाचे वेळीं संप्रदायानुरूप केलें जात असल्यामुळें सूत्रांच्या अर्थाबद्दल त्या वेळीं व त्यानंतर कांहीं वर्षें कोणतीही अडचण पडत नसली पाहिजे ही गोष्ट विसरतां कामा नये. बादरायणसूत्रांचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय ब्रह्मज्ञान, त्याचें स्वरूप व त्याच्या प्राप्तीचा मार्ग हा आहे; व त्याचें प्रतिपादन एक अथवा अनेक सूत्रांचीं प्रत्येक पोटविषयावर स्वतंत्र अधि-करणें करून केलें आहे. सामान्यतः प्रतिपादनाची पद्धति जैमिनीच्या पूर्वमीमांसा सूत्रांच्या सारखीच दिसते. व त्यामुळें जैमिनीच्या नंतर बादरायणांनीं जैमिनिसूत्रांच्या बारा अध्यायांना पूर्वार्ध समजून उत्तरार्धादाखल उत्तरमीमांसेचीं हीं चार अध्यायांचीं सूत्रें रचिलीं असें कांहीं लोक मानतात व विशिष्टाद्वैती तर 'पूर्वमीमांसा सूत्रांचे संकर्षकांडासहित १६ अध्याय व बादरायणाच्या उत्तरमीमांसा सूत्रांचे ४ अध्याय मिळून २० अध्यायांचें मीमांसा-सूत्रांचें एकच शास्त्र होय ' असें प्रतिपादन करतात. ' षोडशलक्षणी ' हा शब्द रामानुजाचार्यांच्या श्रीभाष्याच्या आरंभीं याच अर्थानें योजिलेला आहे.

२८. **ब्रह्मसूत्रांतील मूलभूत सिद्धांत :**—बादरायणसूत्रांचे चार अध्याय आहेत व प्रत्येक अध्यायाचे चार पाद आहेत. पहिल्या अध्यायांत जगाचें कारण ब्रह्म आहे हें उप निषदांतील वाक्यांचा समन्वय करून दाखविलें आहे. दुसऱ्या अध्यायांत ब्रह्मकारणवादावर इतर स्मृतिकारांचे व दर्शनकारांचे आक्षेप मांडले आहेत व त्यांचें निरसन केलें आहे. तिसऱ्या अध्यायांत ब्रह्मप्राप्तीच्या साधनांचें विवेचन केलें आहे व चवथ्या अध्यायांत मोक्षरूप फलाचें विवेचन केलें आहे. एकंदरींत पाहिलें असतां ब्रह्मसूत्रांतील सिद्धांत पुढें लिहिल्याप्रमाणें मांडितां येतील. (१) ब्रह्म हें एकच पारमार्थिक तत्त्व आहे. (२) तेंच सर्व जगाचें कारण आहे; अर्थात्-जगाचे उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय त्यावरच अवलंबून राहतात. (३) या ब्रह्माच्या ज्ञानापासूनच जीवाला मुक्ति प्राप्त होते. हीं तीन बादरायणसूत्रांत सांगितलेलीं मूलभूत तत्त्वें आहेत. यांशिवाय तत्त्वज्ञानाला शास्त्राचें नित्यत्व (१–३–२९) प्रामाण्य (१–१–३) अचिन्त्य वस्तूंबद्दल तर्काचें अप्रामाण्य व शास्त्राचें प्रामाण्य (२–१–११) जीवाचें पर-

मात्म्याचे ठिकाणीं आभासत्व (२-३-५०) परमात्म्याचें सर्व भूतांचे ठिकाणीं अन्तर्यामिरूपानें वास्तव्य (१९२-१८) वगैरे सिद्धांतही बादरायणसूत्रांत मांडले आहेत; व तसेंच, कर्माचें महत्त्व व ज्ञानास त्याचा उपयोग दाखवून प्रतीकोपासनेचें अखेर पर्यवसान ब्रह्मज्ञानांत होतें व तदनंतर ब्रह्मसाक्षात्काररूपानें मोक्ष प्राप्त होतो असेंही सांगितलें आहे.

२९. **ब्रह्मसूत्रांचें महत्त्वः**—बादरायणसूत्रांतील मूलभूत सिद्धांत जरी वर लिहिल्याप्रमाणें थोडक्यांत स्पष्ट मांडतां आले तरी जरा खोल विचार केल्यास अवांतर गोष्टींविषयीं त्यांत बरींच संशयास्पद ठिकाणें आहेत. उदा ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे असें स्पष्ट जरी असलें तरी तें उपादानकारण आहे कां निमित्तकारण आहे, उपादानकारण असल्यास तें परिणामरूपानें आहे कां विवर्तरूपानें आहे असे प्रश्न उद्भवतातच. तसेंच जीव व ब्रह्म हीं एकच आहेत, असें प्रतिपादन केलें असतां जीव हा परब्रह्माचा अंश आहे, कां आभास आहे, कां प्रतिबिंब आहे वगैरेही प्रश्न उद्भवतात. या अवांतर मुद्यांसंबंधीं निश्चित प्रकारचीं मतें उपनिषदांतही आढळून येत नाहींत, व बादरायणसूत्रांतही तोच प्रकार दिसून येतो. सूत्रकारांचे वेळीं व त्यानंतर बरींच वर्षेपर्यंत या अवांतर मुद्यांचें स्पष्टीकरण सांप्रदायिक पद्धतीनें पठनपाठनाचे वेळीं केलें जात असावें, म्हणूनच बादरायणांनीं त्यांचा स्पष्ट खुलासा व विस्तृत विवेचन सूत्रांत कोठेंही केलें नाहीं. कदाचित् त्या अवांतर गोष्टींविषयीं त्यांचे कालींही बराच मतभेद त्यांच्या दृष्टोत्पत्तीस आला असल्यामुळें तो बाजूला ठेवून तीं सर्व मतें ज्या रीतीनें एकवटतील असें सर्वसाधारण विवेचन त्यांनीं पतकरिलें असावें व तसें केल्यानेंच उपनिषदांचें तत्त्वज्ञान सुसंग्रथित करून लोकांच्या मनांत तें स्पष्ट बिंबवून त्यांना उपनिषत्तत्त्वज्ञानाची जागृति करण्याची आपली इच्छा बादरायणांना सफल करतां आली. या गोष्टींचा अप्रत्यक्ष पुरावा म्हणजे दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत जीवब्रह्मांच्या संबंधाविषयीं विवेचन आलें आहे तेथें बादरायणकालींही त्या मुद्यासंबंधीं अनेक प्रकारचीं मतें असावींत असें दिसतें. तसेंच इतर ठिकाणींही आश्मरथ्य, बादरि, औडुलोमि, काशकृत्स्न वगैरे ऋषींचीं निरनिराळीं मतें बादरायणांनीं दिलीं आहेत. बादरायणसूत्रांनंतर हीं मतें मागें पडलीं व गुरुशिष्यमार्गानें त्यांच्या स्पष्टीकरणाची परंपराही नष्ट झाली.

३०. **ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्यें**:— अशी स्थिती झाली असतां मोठमोठ्या बुद्धिमान् तत्त्ववेत्त्यांनासुद्धां बादरायणसूत्रांचा अथपासून इतिपर्यंत सुसंगत अर्थ लावण्याची पंचाईत पडली व ज्या त्या व्याख्याकारानें आपल्या तीक्ष्ण बुद्धिमत्तेच्या व गाढ विद्वत्तेच्या जोरावर जी कांहीं परंपरा सांपडली त्या परंपरेला धरून सूत्रांच्या अर्थाचें प्रतिपादन केलें. यांपैकीं कांहीं व्याख्याकारांनीं विस्तृत भाष्यें लिहिलीं व कांहींनीं संक्षिप्त टीका लिहिल्या. या व्याख्याकारांमध्यें भर्तृप्रपंच, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, विज्ञानभिक्षु, श्रीकंठाचार्य व श्रीकराचार्य यांनीं केलेलें वेदान्तसूत्रांचें व्याख्यान किरकोळ मतभेद बाजूला सारल्यास अद्वैतपरच आहे असें म्हणतां येईल शंकराचार्यांच्या अद्वैताला मायाद्वैत म्हणतां येईल, वल्लभाचार्यांच्या अद्वैतमताला शुद्धाद्वैत म्हणतां येईल; व रामानुजाचार्य, श्रीकराचार्य व श्रीकण्ठाचार्य यांच्या मताला विशिष्टाद्वैत म्हणतां येईल. भट्टभास्कर व निंबार्क यांनीं भेदाभेदरूप व्याख्यान केलें. व मध्वाचार्यांनीं द्वैतपर व्याख्यान केलें. या सर्वही भिन्नभिन्न मतांना (१) ब्रह्म हेंच पारमार्थिक मूलतत्त्व आहे, (२) जीव हें परब्रह्माचेंच स्वरूप आहे, (३) जग हें परब्रह्माचें कार्य आहे, तसेंच (४) मुक्ति हा परमपुरुषार्थ आहे व तो ब्रह्मज्ञानानें होतो हे मूलभूत सिद्धांत कबूलच आहेत. परंतु जीवाचें स्वरूप काय व जीवांचा ब्रह्मांशीं संबंध कोणत्या

स्वरूपाचा, तसेंच जगाचें स्वरूप काय, व तें कोणत्या रूपानें परब्रह्माचें कार्य असतें, त्याप्रमाणेंच फक्त ब्रह्मज्ञान हें मुक्तीचें कारण आहे कीं आनुषंगिक आणखी कांहीं गोष्टींची जरूरी आहे या अवांतर गोष्टींमध्यें मतभेद झाल्यामुळें हीं भिन्नभिन्न व्याख्यानें उदयास आलीं. एवढेंच नव्हे, पण कांहीं कालानंतर बादरायणसूत्रांच्या अर्थाबद्दलच्या या मतभेदांचें केवळ बौद्धिक स्वरूप नाहींसें होऊन या मतभेदांना धार्मिक मतभेदांचें स्वरूप प्राप्त झालें. अर्थातच श्रुतिप्रतिपादित तत्त्वज्ञान व तें मिळविण्याकरितां सांगितलेला जो श्रुतिस्मृतिपुराणप्रतिपादित धर्म या दोहोंचें निरनिराळे पंथ अस्तित्वांत आले. या पंथांमध्यें मुख्य उपास्य देवता शिव, नारायण, वासुदेव, विष्णु, राम इत्यादि नांवांनीं संबोधिल्या गेल्या व त्याप्रमाणें या पंथांना तशीं नांवेंही पडलीं. वास्तविक पाहतां या सर्व पंथांमध्यें एकच परमात्मतत्त्वाचें प्रतिपादन केलें आहे व त्याचाच फक्त निरनिराळ्या नांवांनीं निर्देश करून योग्य उपासना सांगितली आहे असें स्पष्ट दिसून येतें.

३१. **भर्तृप्रपंचाचें भाष्य** :—आज मितीस जरी तीं उपलब्ध नसलीं तरी श्री शंकराचार्यांच्यापूर्वीं बादरायणसूत्रांवर कांहीं भाष्यें लिहिलीं असावीं असें सुरेश्वरांच्या ग्रंथांवरून तसेंच खुद्द शंकराचार्यांच्याही ग्रंथांवरून अनुमान निघतें. शंकराचार्यांचे वेळीं हीं भाष्यें उपलब्ध असलीं पाहिजेत व त्यांच्या पठनपाठनाचाही संप्रदाय त्यावेळीं असावा; कारण, शंकराचार्यांच्या वेळीं लिहिलेल्या ग्रंथांत त्यांतून उतारे घेतलेले सांपडतात. अशा तऱ्हेचेच एक भाष्यकार भर्तृप्रपंच नांवाचे होऊन गेले असले पाहिजेत; व त्यांनीं बरेच ग्रंथ लिहिले असले पाहिजेत. यांनीं प्रतिपादन केलेल्या वेदान्तविषयक विचाराला समुच्चयवाद अथवा अवस्थाद्वैत हें नांव पडलें होतें यांचा काल शंकराचार्यांपूर्वीं सुमारें १५० वर्षें असावा. यांचे मतीं परब्रह्म व अपरब्रह्म किंवा निराळ्या भाषेंत म्हणावयाचें म्हणजे कारणब्रह्म व कार्यब्रह्म दोनही सारखींच सत्य आहेत. एका ब्रह्माच्याच या दोन्ही अवस्था आहेत वेंटोळें घातलेला साप व सरळ साप हे दोन्ही वस्तुतः जसे एकच असतात, तसेच लाटांनीं युक्त व लाटांनीं विरहित समुद्र जसे एकच असतात, त्याप्रमाणेंच कार्यब्रह्म व कारणब्रह्म यांमध्यें ऐक्य आहे. जीव व ब्रह्म हेही असेच एका तऱ्हेनें एकच आहेत व एका तऱ्हेनें भिन्न आहेत. सूर्य व किरणें हीं जशीं एकही म्हटलीं जातात किंवा भिन्नही म्हटलीं जातात तसेंच हें आहे. एकंदरींत अवस्था व अवस्थावान् यांमध्यें जसा भेद व अभेदही असूं शकतो, तसाच कार्यब्रह्म व कारणब्रह्म यांमध्यें आहे. भर्तृप्रपंचांचे मतीं आत्मा हा विषयरूपानें अथवा ध्येयरूपानें ग्राह्य आहे तसेंच कर्मोपभोगानेंच कर्म क्षीण होतें असेंही यांचें मत आहे या विचारांत घेण्यासारख्या गोष्टी आहेत. " न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति " याच्या विरुद्ध " संसाराचा वीट संसाराचा अनुभव घेतल्यानेंच येतो " असें भर्तृप्रपंचांचें मत आहे. जैनांचा स्याद्वाद हा भर्तृप्रपंचांचे पूर्वीं व त्यांचे वेळींही जोरांत फैलावला होता व ज्याप्रमाणें बौद्धांच्या अनात्मिक तत्त्वज्ञानांतच ब्रह्मरूपी अस्तित्वांश घालून गौडपादाचार्यांनीं मायाद्वैताचें प्रतिपादन केलें व नास्तिक लोकांना आस्तिक बनविलें त्याप्रमाणेंच भर्तृप्रपंचांनीं सुद्धां अनिश्चयरूपी स्याद्वादांतच ' दोन्ही अवस्था निश्चितपणानें खऱ्या आहेत ' अशा प्रकारचा निश्चयांश घालून अवस्थाद्वैताचें प्रतिपादन केलें असावें व जैन तत्त्वज्ञानाकडे ओढ घेणाऱ्या लोकांना पुन्हां वेदांती बनविलें असावें असें दिसतें

३२ **मायाद्वैतमताचा उदय** :—भर्तृप्रपचांनंतर किंवा त्याच सुमारास भर्तृहरीनेंही अद्वैतमताला पुन्हां चालना दिली व जग ब्रह्मविवर्त आहे असें प्रतिपादन केलें. भर्तृहरी हा

स्वतः वैयाकरण असल्यामुळें वैयाकरणदृष्टीनेंही त्यानें स्फोटरूपी शब्दब्रह्माचें प्रतिपादन करून नादब्रह्म-स्वरूपाचें शब्दाद्वैत लोकांपुढें मांडलें व मोठमोठ्या वैयाकरण पंडितांना अद्वैत-वेदांताचा परिचय करून दिला. भर्तृहरीच्या मागून थोडक्याच कालानंतर गौडपादाचार्यांनीं अद्वैतवेदांताचा जोरांत पुरस्कार केला व उपनिषदांवर व्याख्यानरूपानें ग्रंथ लिहिले. अशाच ग्रंथांपैकीं माण्डूक्योपनिषत्कारिका हा ग्रंथ आहे. त्यामध्यें प्रपंचाचें आभासरूपत्व फारच मार्मिक रीतीनें मांडलें आहे. सर्वसंगपरित्याग करून पर्यटन करणाऱ्या संन्यासाश्रमी भिक्षूंना उपनिषदांतील अद्वैतच खरें तत्त्वज्ञान आहे असें सांगून योग्य मार्ग दाखविण्याची कामगिरी गौडपादाचार्यांनींच केली व त्यांचे शिष्य लोकांना संन्यासदीक्षा देऊन लोकांना दुर्बोध उपनिषत्तत्त्वज्ञानाचा बोध करूं लागले. या शिष्यांपैकींच गोविंदयति यांनींच शंकराचार्यांना दीक्षा दिली व त्यांचेकडून आपल्या गुरुजींच्या मायाद्वैताचा प्रसार जोरांत केला.

✓ **३३. शंकराचार्यांचे चरित्र** :—ब्रह्मसूत्रांचें सुविस्तृत मुद्देसूद सुसंगत व संपूर्ण व्याख्यान करून तें लोकांपुढे स्पष्टपणानें व परिणामकारक रीतीनें मांडून वेदान्ततत्त्वस्वरूप समजावून देणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांमध्यें श्रीशंकराचार्यांची योग्यता सर्वांतच मोठी व श्रेष्ठ दर्जाची आहे. इ. स. ७८८ पासून इ. स. ८२० पर्यंतच्या अवघ्या ३२ वर्षें अवधीच्या जीवनांत आपल्या अलौकिक बुद्धिमत्तेनें, अगाध ज्ञानानें, असाधारण वादपटुत्वानें व अनुपम वैराग्यानें यांनीं सर्व भरतखंडाला हालवून सोडले वैदिक सप्रदायाचा पुरा पाडाव केला व प्रस्थानत्रयीं नीटपणें सर्वांना समजावून देऊन वैदिक धर्माची भक्कम पायावर पुनः प्रतिष्ठापना केली. आचार्यांचा जन्म मलबारांत नीला आणि चूर्णि या नद्यांच्या संगमावर कालटी गांवीं तैत्तिरीय यजुर्वेदी शाखेच्या नंबुद्रि ब्राह्मणांच्या कुळांत झाला. आचार्यांच्या आईचें नांव आर्याम्बा व वडिलांचें नांव शिवगुरु होतें. नदींत स्नान करतेवेळीं एकदां मगरानें यांचा पाय धरला त्या वेळीं आईकडून त्यांनीं संन्यासाश्रमाची परवानगी घेतली व मगरमिठींतून व त्याबरोबरच संसार-बंधनांतून यांनीं आपली सुटका करून घेतली. गौडपादाचार्यांचे शिष्य गोविंदयति यांनीं आचार्यांस संन्यासदीक्षा दिली असल्यामुळें गौडपादाचार्य हे आचार्यांचे आजेगुरू समजले जातात. शंकराचार्यांच्या अद्वैतविवेचनपद्धतीमध्यें गौडपादाचार्यांचे मायाद्वैत, जगन्मिथ्यात्व वगैरे सिद्धांत प्रामुख्यानें दृष्टोत्पत्तीस येतात. आचार्यांनीं ८ वर्षांचे असतांनाच वेद मुखोद्गत करून घेतले व नंतर ४ वर्षांत सर्व शास्त्रांचें अध्ययन पुरें केलें व वयाच्या १६ व्या वर्षीं बदरीकेदार येथें शांकरभाष्य रचिलें. कुमारिलभट्टांची व शंकराचार्यांची प्रयागक्षेत्रीं गांठ पडली व कुमारिलभट्टांनीं शांकरवेदांतमताचा स्वीकार केला. मंडनमिश्रासारख्या प्रसिद्ध कर्ममीमांसकास आचार्यांनीं पूर्ण अद्वैती बनविलें. यात्र मंडनमिश्रांनीं वेदान्त विषयावर बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, नैष्कर्म्यसिद्धि यांसारखे जबर ग्रंथ लिहिले यांशिवाय आचार्यांचे हस्तामलक, पद्मपाद, तोटक वगैरे पुष्कळच शिष्य होते.

✓ **३४ शंकराचार्यांचें लोकोत्तर कार्य** :—श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या अवघ्या ३२ वर्षांच्या आयुष्यक्रमांत बादरायण सूत्रें, भगवद्गीता व उपनिषदें यांवर मिळून १५ भाष्यग्रंथ, शिव, विष्णु, चण्डी, सूर्य वगैरे देवतांना उद्देशून दक्षिणामूर्ति स्तोत्र, हरिमीडे स्तोत्र, आनन्द-लहरी, सौंदर्यलहरी वगैरे स्तोत्रें व आत्मबोध, दशश्लोकी वगैरे वेदान्तपर अनेक स्तोत्रग्रंथ तसेंच विवेकचूडामणि, उपदेशसाहस्री वगैरे स्वतंत्र प्रकरणग्रंथ लिहिले. या सर्व भिन्न भिन्न प्रकारच्या ग्रंथांचें परिशीलन केलें असतां आचार्यांचें ठायीं दिसण्यांत परस्परविरुद्ध असे उदात्त व अलौकिक गुण मोठ्या कौतुकास्पद रीतीनें वसत होते असें दिसून येईल. सर्व

पिंडब्रह्मांडीं एकच ब्रह्म भरलें आहे हें ज्यानें जाणल आहे त्यालाच मोक्षप्राप्ति होते असें म्हणणाऱ्या या अलौकिक तत्त्ववेत्त्यांनीं शिव, विष्णु व सूर्य वगैरे देवतांना उद्देशून रात्रंदिवस भजनपूजन करणाऱ्या परमेश्वर-भक्तास देखील रचितां येणार नाहीत अशीं भक्तिरसानें ओथंबलेलीं प्रसादयुक्त स्तोत्रात्मक काव्यें रचिलीं. तसेंच सर्वसंगपरित्याग करून जरी त्यांनीं संन्यासाश्रम घेतला होता तरी जगाच्या कल्याणाकरितां आचार्यांच्या अंगीं अविश्रांत तळमळ वसत होती व सर्व भरतखंड त्यांनीं दोन तीन वेळां पालथें घालून चारी दिशांना मठ स्थापले व धर्माचें पुनरुज्जीवन केलें. उपनिषत्कालानंतर बऱ्याच वर्षांनीं उपनिषदांत सांगितलेलें उदात्त तत्त्वज्ञान पुराणांच्या लोकप्रियतेमुळें मागें सारलें गेलें व बऱ्याच क्षत्रिय घराण्यांनीं इतर धर्मसंप्रदायांचा स्वीकार केल्यामुळेंही त्या तत्त्वज्ञानाला धक्का बसला व त्याचें पठनपाठनाचें काम प्रपंचाचा अनुभव घेऊन केवळ अरण्यांत वृद्धापकालीं किंवा पूर्ण विरक्तीमुळें तारुण्यांतसुद्धां सर्वसंग-परित्याग करून ब्रह्मज्ञान मिळवण्याची इच्छा करणाऱ्या संन्यासाश्रमी लोकांतच राहिलें. आचार्यांची अलौकिक कामगिरी म्हटली म्हणजे श्रुतिस्मृतींचा समन्वय करून हें तत्त्वज्ञान त्यांनीं ग्रंथरूपानें गृहस्थाश्रमी सांसारिक लोकांनाही सुबोध करून दिलें व निरनिराळ्या देवतांच्या उपासना या एकच ब्रह्मोपासनेच्या उपजीवक असल्यामुळें त्या उपासना वैदिक-धर्माच्या अंगभूतच आहेत व अंतिमध्येय जें ब्रह्मज्ञान त्याला उपयोगीच आहेत असें स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें. अशा रीतीनें आचार्यांनीं वैदिक तत्त्वज्ञान व वैदिक धर्म या दोहोंचेंही पुनरुज्जीवन कलें व पुढील पिढ्यांना या दोनही मार्गांमध्यें प्रगति करण्याचें काम सुलभ करून दिलें.

३५. शंकराचार्यांचें अद्वैतमत अथवा मायावाद :— मायावाद किंवा माया-द्वैतमत हें शंकराचार्यांनीं नवेंच निर्माण करून प्रतिपादिलें अथवा आचार्यांच्या पूर्वींही तें चालू होतें व पूर्वीं चालू असल्यास तें केव्हां चालू झालें हा प्रश्न सोडवणें जरी बरेंच कठीण असलें तरी एवढें निश्चितपणें सांगतां येईल कीं आचार्यांचे आजेगुरु गौड-पादाचार्य यांनीं त्याचें पुनरुज्जीवन केलें व शंकराचार्यांनीं इतर सिद्धांतांचें वाद-विवादामध्यें व आपल्या ग्रंथांमध्यें खडन करून श्रुतींच्या, स्मृतींच्या व युक्तीच्या भरभक्कम पायावर त्याची स्थापना करून त्याला अढळ स्थान दिलें. हा मायावाद ऋग्वेदांतील सूक्तांत अथवा उपनिषद्ग्रंथांत जरी स्पष्टपणें कोठेंही मांडला नसला तरी माया या शब्दाचा देवतेची अनिर्वचनीय अलौकिक शक्ति या अर्थी अनेक वेळां प्रयोग केला आहे व परमात्मा हा मायाशक्तीनें युक्त आहे व मायेनें हें सर्व विश्व निर्माण करतो असेंहा प्रतिपादिलें आहे. उदा० "अस्मान्मायी सृजते सर्वमेतत्०" (श्वे. ४।९) "मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्" (श्वे. ४।१०) वगैरे बरींच स्थळें निदर्शनास येतील. जरा खोल विचार केला असतां उपनिषदांमध्यें "हें सर्व एक व अद्वितीय होतें" (छां. ६।२।१) व "तेंच सत्य होय." (छां. ६।७।८) "विकार फक्त शब्दांत आहेत, ब्रह्मच खरें आहे." (छां. ६।८) "या जगाचें स्वरूप हें चकचकणाऱ्या सुवर्णाच्या तेजःपुंज पात्रानें झांकलेलें आहे" असे उल्लेख आढळतात. यावरून प्रत्यक्ष रीतीनें नसला तरी तात्पर्यतः उपनिषदांमध्यें मायावाद बीजरूपानें आढळून येतो असें म्हणावें लागतें. मायावादाच्या परंपरेचा विचार केला असतां उपनिषदांमधील या अप्रत्यक्ष उल्लेखांशिवाय उपनिषत्कालीं व त्यानंतर गौडपादाचार्यांच्या कालापर्यंत मायावाद हल्लीं उपलब्ध असलेल्या कोणत्याही ग्रंथांत मांडलेला आढळत नाहीं.

अद्वैतमत मात्र उपनिषदांच्या कालानंतर जोरांत प्रचलित होतें व त्याची परंपराही अनेक विद्यापीठांत व मठांत जिवंत होती; व त्याचे पुरस्कर्तेही पराशरव्यास, शुक व बादरायण व्यास वगैरे अनेक होऊन गेले. मायावाद स्पष्टपणें गौडपादाचार्यांनीं प्रथम मांडला व तो गोविंदयतींच्या द्वारें शंकराचार्यांकडे आला व शंकराचार्यांनीं तो उपनिषदें, भगवद्गीता व बादरायणसूत्रें यांवर भाष्यें लिहून व उपदेशसाहस्त्री, विवेकचूडामणि वगैरे ग्रंथ लिहून प्रस्थापित केला. आचार्यानंतर वृत्तिकारांनीं व टीकाकारांनीं त्याचा गुरुशिष्यपरंपरेनें स्पष्टीकरण देऊन विस्तार केला. या शिष्यपरंपरेंत कांहीं अगदीं किरकोळ स्वरूपाचे मतभेद होते; पण एकंदरींत पाहतां शंकराचार्योनंतर हा मायावाद जिकडे तिकडे फार जोरानें मांडला गेला व बहुतेक सर्व लोक शांकरमतानुयायी झाले. जरी कांहीं वर्षांनंतर रामानुजाचार्य, पूर्णप्रज्ञाचार्य व वल्लभाचार्य वगैरे मोठमोठ्या आचार्यांनीं शांकरमतास दृढ विरोध केला तरी वैदिक धर्माच्या अनुयायांमध्यें शेंकडा ७५ लोक शांकरमतानुयायी राहिले व आजमित्तीसही तशीच स्थिति आहे असें म्हटलें तरी चालेल.

३६. **मायावादाची आवश्यकता**:—मायावाद हा कितीही अंशानें व कितीही थोडक्या प्रमाणांत उपनिषदांमध्यें सांगितला असो, एवढें खरें कीं, शंकराचार्यांनीं त्याला खंबीर पायावर उभा केला व तो लोकांपुढें स्पष्टपणें मांडला. "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" या श्लोकार्धांत खरोखरच मायावादाचें सगळें स्वरूप ग्रथित झालें आहे. उपनिषदांमध्यें "सत्यरूप अनंत असें ब्रह्म आहे" (तै. २।१।१), "हें सर्व ब्रह्म आहे" (नृ. ता. ५), "हें सर्व आत्मा आहे" (नृ. ता. ५), "त्यापासून सर्व झालें", "येथें भेद ही वस्तु विद्यमानच नाहीं" (बृ. ४।४।१९), अशा तऱ्हेचें तत्त्वज्ञान पदोपदीं दृष्टोत्पत्तीस येतें. किरकोळ सर्व भेद जरी बाजूला ठेवले व परिणामवादानें जरी सृष्टींतील निरनिराळ्या वस्तूंच्या मुळाशीं आपण गेलों तरी चेतन व अचेतन हा भेद कायम राहतोच. या चेतनालाच जीव, आत्मा, त्वंपदार्थ वगैरे पदांनीं संबोधितां येईल. तसेंच अचेतनाला अनात्मा, तत्पदार्थ वगैरे नांवांनीं संबोधितां येईल. "हे सर्व आत्मा अथवा ब्रह्म आहे" या प्रकारच्या उपनिषदांतील वाक्यांवरून उपनिषदांचें तात्पर्य अद्वैतपरच आहे, व तें सिद्ध करावयाचें म्हटल्यास 'चेतनापासून अचेतन झालें' असा आत्मैक्यवादच पतकरावा लागतो. 'अचेतनापासून चेतन झालें' अशा प्रकारचा जडैक्यवाद पतकरून तें सिद्ध करतां येत नाहीं. 'चेतन व अचेतन हीं दोनही तत्त्वें भिन्न व खरीं आहेत' अशा प्रकारचा द्वैतवाद अथवा 'चेतन व अचेतन हीं दोनही तत्त्वें खरीं नाहींत' हा शून्यवाद उपनिषत्प्रतिपादित आत्मैक्याच्या विरुद्ध जातो. 'हें सर्व अचेतन जग चेतन ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें' अशा तऱ्हेचें कार्यकारणभावाचें प्रतिपादन व चेतन आणि अचेतन हीं दोनही तत्त्वें वस्तुतः निरनिराळीं नाहींत तीं एकच आहेत या तऱ्हेचें प्रतिपादन यांमध्यें विरोध येतो व तो विरोध दूर करून आत्मैक्याचें प्रतिपादन करण्याची जबाबदारी प्रत्येक अद्वैतवाद्यावर पडते. भर्तृहरी, भर्तृप्रपञ्च वगैरे तत्त्ववेत्त्यांनीं आचार्यांच्या अगोदर, तसेंच रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, भट्टभास्कर, निंबार्क वगैरे तत्त्ववेत्त्यांनीं आचार्योनंतर आपआपल्या तऱ्हेनें आत्मैक्याचें विवरण व समर्थन केलें पण सूक्ष्म व निर्दुष्ट तर्क पद्धतीनें खोल विचार केल्यास प्रत्येक कल्पनेंत वैगुण्य उरलेलें दिसतेंच. तें घालविण्यास चेतन व अचेतन या दोहोंपैकीं एक तत्त्व वस्तुतः खरें आहे व दुसरें तत्त्व व्यावहारिक दृष्ट्याच खरें आहे, म्हणजे वास्तविक पाहतां तें खरें नसून खरें असें भासतें अशीच कल्पना करावी लागते व तीच आचार्यांनीं आपल्या कुशाग्रबुद्धीनें केली व आत्मैक्याचें निर्दुष्ट रीतीनें समर्थन केलें. व्यवहारांत रामानुजाचार्योंचें

विशिष्टाद्वैत बुद्धीला ज्यास्त पटण्याजोगें आहे, तसें तें दृष्टोत्पत्तीस येतें व तसें मानण्यांत भक्ति व उपासनामार्गांना पूर्ण वाव मिळतो म्हणून पुष्कळ विद्वान लोकांना रामानुजमत ज्यास्त व्यवहार्य वाटतें व तेंच बादरायणसूत्रांत वस्तुतः प्रतिपादित आहे व मायावाद हा केवळ अव्यवहार्य कल्पनेचा पसारा आहे असें ते म्हणतात. परंतु सगुणब्रह्माची पूर्ण उपासना करून ध्यानमग्न झालेल्या शुक, याज्ञवल्क्य, ज्ञानेश्वर वगैरे प्राचीन व अर्वाचीन योगी लोकांना शेवटीं गुण सोडून द्यावेच लागतात, तसेंच भेदवादाचें निर्मूलन करूं पाहणाऱ्या कुशाग्रबुद्धीच्या तत्त्ववेत्त्यासही चेतन व अचेतन यांमधील भेद, चेतन व अचेतन या दोहोंमध्यें आढळणारा 'सद्' अंश म्हणजेच मूळचें खरें चेतनतत्त्व व त्यालाच मर्यादितपणा अथवा नियंत्रणा येऊन चित्तत्व अचेतनाप्रमाणें भासतें असेंच मानावें लागतें. अर्थात् सामान्य जनतेला ह्या विचारसरणीचें अनुसरण करणें हें काम फार कठिण आहे. पण कार्यकारणभावाचें अखेरपर्यंत सूक्ष्म निरीक्षण करून आत्माद्वैत सिद्ध करून दाखविण्यास याशिवाय दुसरा मार्ग नाहीं व आचार्योनींही हाच मार्ग स्वीकारिला.

३७. **मायावादाचे मूलभूत सिद्धांत** :—शंकराचार्यांच्या मतीं ब्रह्मच परमार्थसत्य आहे. तें सद्, चित् व आनंदस्वरूप आहे. तें सर्व विश्वाचें विवर्तोपादानकारण आहे. अपरब्रह्म अथवा माया ही उपादानकारण आहे. ब्रह्म हें श्रुतिसाध्य आहे. तें तर्कसाध्य नाहीं. म्हणून त्या बाबतींत अनुमानाला मुळींच जागा नाहीं. कार्याला म्हणजे जगांतील कोणत्याही वस्तूला कारणाशिवाय म्हणजे ब्रह्माशिवाय स्वतंत्र अस्तित्व असणें शक्य नाहीं. म्हणून सर्व कार्यांना व्यावहारिक सत्यत्व आहे. कार्य हें शून्यही नाहीं किंवा निव्वळ प्रातिभासिकही नाहीं. सर्व धर्म हे आभास आहेत. अविद्येनें आरोपिलेल्या गुणांनीं युक्त असें जें सगुणब्रह्म तें व्यावहारिक सत्य आहे. उपनिषदांतील सगुणब्रह्मपर वाक्यें हीं व्यावहारिक सत्स्वरूपाच्या अपरब्रह्माचें प्रतिपादन करतात व निर्गुणब्रह्मपर वाक्यें हीं परमार्थिक ब्रह्माचें प्रतिपादन करतात. जीव आणि ब्रह्म हीं एकच आहेत. ज्याप्रमाणें घटाकाश हें मर्यादित झालेलें आकाशच असतें, त्याप्रमाणें अविद्येनें मर्यादित झालेला परमात्माच जीवात्मा नांवानें समजला जातो. अर्थात् अविद्योपाधीनें युक्त परब्रह्म म्हणजेच जीव होय. पाण्यामधील सूर्याचें प्रतिबिंब जसें सूर्यापासून निराळें नसतें तसाच अविद्येमध्यें प्रतिबिंबित झालेला आत्माच हा जीवात्मा समजला जातो असेंही मानिलें असतां चालेल. तसेंच जास्वंदीच्या फुलाजवळ धरलेला स्फटिकाचा तुकडा जसा तांबडा नसून तांबडा दिसतो त्याप्रमाणें जीवात्मा निर्गुण असून सुद्धां अविद्येच्या सांनिध्यामुळें सगुण दिसतो. जीव हा वस्तुतः ज्ञानस्वरूप आहे पण अविद्येनें त्याचें ज्ञान झांकलेलें आहे. त्यामुळेंच तो संसारांत गटांगळ्या खात राहतो. ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे सर्व गुण जीवामध्यें औपाधिकच आहेत. श्रौतस्मार्त कर्में करण्यानें जीवाची चित्तशुद्धि होते, उपासनेनें चित्त स्थिर होतें, नंतर विवेक व वैराग्य प्राप्त झाल्यानंतर चित्ताचें समाधान होतें. श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांनीं आत्म्याच्या ज्ञानाला मदत होते. आत्म्याचें ज्ञान ही कांहीं एरव्हींच्या ज्ञेय वस्तूसारखी ज्ञेय वस्तु नाहीं. आत्मसाक्षात्कार म्हणजे स्वतःसिद्धच असलेलें जें जीवाचें पारमार्थिक स्वरूप त्याचें प्रत्यक्षीकरण होय. या साक्षात्काराला ज्ञानकर्मसमुच्चय किंवा ज्ञानकर्मसहप्रयोगाची मुळींच अपेक्षा नाहीं. पूर्ण चित्तशुद्धि, कडकडीत वैराग्य, निर्मल ज्ञान व निर्विकल्प समाधि यांनींच आत्मज्ञान अथवा आत्मसाक्षात्कार होतो व जीवांची संसारापासून मुक्ति होते.

३८. **उपनिषद्ग्रंथ व भगवद्गीता यांवरील ग्रंथसंपत्ति** :—एकंदरींत पाहतां मूल दहाबारा उपनिषद्ग्रंथ हे जगांतील आज उपलब्ध असलेल्या तत्त्वज्ञानप्रतिपादक ग्रंथांमधील

जुन्यांत जुने ग्रंथ आहेत. या उपनिषद्ग्रंथांवर भाष्यरूपानें, वृत्तिरूपानें व टीकारूपानें अनेक लहानमोठे ग्रंथ आजपर्यंत लिहिले गेले आहेत. त्यांमध्यें शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य या चार आचार्यांनीं लिहिलेल्या भाष्यांचा प्रामुख्यानें उल्लेख केला पाहिजे. या विद्वान् आचार्यांनीं उपनिषदांमध्यें सांगितलेल्या तत्त्वज्ञानाचा ऊहापोह करून ब्रह्मज्ञान किंवा आत्मज्ञान हें जरी मोक्षसाधन असलें तरी त्याचें स्वरूप व तें संपादन करण्याचे उपाय यांमध्यें भेद दाखविला आहे. या आचार्यांनीं केलेल्या भाष्यग्रंथांवर त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनीं अनेक टीकात्मक व वृत्तिरूप ग्रंथ लिहिले. यांशिवाय प्रत्यक्ष उपनिषदांचें विवेचन करणारे अनेक वृत्तिरूप व टीकारूप ग्रंथ उपलब्ध आहेत. या सर्व ग्रंथामध्यें श्रीशंकराचार्यांचे आजेगुरु गौडपादाचार्य यांनीं लिहिलेल्या मांडूक्योपनिषत्कारिका व शंकराचार्यांचे शिष्य सुरेश्वराचार्य यांनीं लिहिलेलें बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक हे दोन ग्रंथ जरी उपनिषद्व्याख्यानरूप असले तरी वेदान्तग्रंथांमध्यें प्रामुख्यानें त्यांची गणना करणें जरूर आहे. फार काय, पण गौडपादाचार्यांच्या कारिकांचा उल्लेख शंकराचार्यांना मायाद्वैतमतप्रतिपादन करण्याचे कामीं एक स्फूर्तिदायक ग्रंथ म्हणून करतां येणें शक्य आहे. या कारिकांवरही शंकराचार्यांनीं भाष्य लिहिलें आहे. ज्याप्रमाणें उपनिषदांवर शंकराचार्य इत्यादि चारही आचार्यांनीं अथवा त्यांचे शिष्यांनीं भाष्यें लिहिलीं आहेत त्याप्रमाणेंच भगवद्गीता व ब्रह्मसूत्रें यांवर लिहिलेलीं व या चारही मतांचें विवरण करणारीं भाष्यें प्रसिद्ध आहेत. या चारही संप्रदायांतील आचार्यांना जरी उपनिषद्ग्रंथ प्रमाणभूत असले तरी आपआपल्या मतांचें वैशिष्ट्यप्रतिपादनाला कांहीं बाबतींत त्यांचा उपयोग न झाल्यास त्या त्या संप्रदायामध्यें श्रुतिग्रंथ म्हणून मानण्यांत आलेले जुने सांप्रदायिक ग्रंथ व महाभारत, विष्णुपुराण इत्यादि पुराणग्रंथ यांचाही उपयोग या आचार्यांनीं वेळोवेळीं केला आहे. या बाबतींत महत्त्वाची लक्षांत घ्यावयाची गोष्ट म्हणजे शंकराचार्यांनीं मात्र आपल्या मतप्रतिपादनाचे कामीं अशा ग्रंथांचा उपयोग फारच अल्प प्रमाणांत केला आहे. आज उपलब्ध असलेल्या २५० पेक्षां ज्यास्त उपनिषद्ग्रंथांपैकीं जुन्या दहापंधरा उपनिषद्ग्रंथांवरील महत्त्वाचीं भाष्यें, टीका व वृत्ति यांची संख्या सहज पन्नासांपर्यंत जाईल. तत्त्वप्रतिपादनाचे बाबतींत भगवद्गीतेचें महत्त्व सामान्य जनतेच्या दृष्टीनें उपनिषद्ग्रंथांपेक्षां कांकणभर ज्यास्तच आहे. गीतेवरील महत्त्वाच्या भाष्य व वृत्ति या स्वरूपाच्या ग्रंथांचीही संख्या सहज पन्नासांपेक्षां ज्यास्त होईल. बादरायणसूत्रांवरही शंकराचार्यांचे पूर्वीं कांहीं भाष्यग्रंथ व वृत्तिग्रंथ लिहिले गेले व त्यानंतर रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य, श्रीकण्ठाचार्य, श्रीकराचार्य, निम्बार्क व विज्ञानभिक्षु यांनींही आपापल्या मतांचें वैशिष्ट्य दाखविणारीं भाष्यें लिहिलीं. त्यांपैकीं शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य यांचा जीवनकाल, विचारसरणी व मतवैशिष्ट्य यांचें विवेचन प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेंत केलेंच आहे.

३९. शांकरमतावरील प्रमुख ग्रंथ :—जरी वर वर्णन केलेल्या मायावादाचीं बीजें शंकराचार्यांच्या पूर्वींच्या कांहीं ग्रंथांमध्यें आढळून आलीं, तरी मायावाद म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या ब्रह्माद्वैतमताचे प्रवर्तक म्हणून शंकराचार्यच समजले जातात, व या मायावादाचें विवेचन शंकराचार्यांनीं आपल्या लहानमोठ्या ग्रंथांमध्यें थोड्या फार प्रमाणानें केलें आहे. या मायावादाचा जोरानें पुरस्कार त्यांचे ग्रंथावर टीका ग्रंथ लिहून त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनीं उत्तम रीतीनें केला. या शिष्यप्रशिष्यांनीं अद्वैत वेदान्तावर स्वतंत्र प्रबन्ध-ग्रंथ वेळोवेळीं लिहून व ठिकठिकाणीं अद्वैत मताचें प्रतिपादन करून आजतागायत भारतामध्यें तत्त्वज्ञानप्रतिपादक भिन्न भिन्न मतांमधील शंकराचार्यांनीं प्रतिपादन केलेल्या मायाद्वैताचें

महत्त्व कायम राखिलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर शंकराचार्यांचे नंतर सतत दहा शतकें स्वतः उत्तम प्रकारची ग्रंथनिर्मिति करून मायावादाला उत्तम प्रकारें प्रतिष्ठापित केलें आहे. शांकरभाष्यावर अनेक टीकाग्रंथ लिहिले गेले. त्यांमध्यें प्रमुखत्वानें आनन्दगिरींची न्यायनिर्णय टीका (इ. स. ८२५), पद्मपादांची पञ्चपादिका (इ. स. ८४०), वाचस्पतिमिश्रांची भामती (इ. स. ८४०), अद्वैतानन्दसरस्वतींचे ब्रह्मविद्याभरण (इ. स. १२००), गोविन्दानन्दांची रत्नप्रभा (इ. स. १५५०), यांची प्रामुख्यानें गणना केली जाते. यांपैकीं पञ्चपादिका व भामती या विद्वत्तापूर्ण टीकांवरही टीका लिहिल्या गेल्या आहेत. शांकरवेदान्तावर लिहिलेल्या स्वतंत्र ग्रंथांमध्यें सर्वज्ञात्ममुनींचें संक्षेपशारीरक (इ. स. ९००), सुरेश्वराचार्यांची नैष्कर्म्यसिद्धि (इ. स. ८२५), चित्सुखाचार्यांची न्यायमकरन्द टीका—चित्सुखी (इ. स. १२२५), श्रीहर्षांचें खंडनखण्डखाद्य (इ. स. १२००), माधवाचार्यांची पञ्चदशी, सर्वदर्शनसंग्रह, वैयासिकन्यायमाला इत्यादि ग्रंथ (इ. स. १३५०), सदानन्दांची अद्वैतब्रह्मसिद्धि व वेदान्तसार (इ. स. १५५०), धर्मराजाध्वरीन्द्रांची वेदान्तपरिभाषा (इ. स. १५६०), मधुसूदनसरस्वतींचे प्रस्थानभेद, अद्वैतसिद्धि, सिद्धान्तबिन्दु इत्यादि ग्रंथ (इ. स. १५६०), अप्पयदीक्षितांचा सिद्धान्तलेश (इ. स. १६००) व सर्वांत शेवटीं शास्त्रीबोवांचा अद्वैतामोद (इ. स. १९२०) या ग्रंथांची शांकराद्वैतमतप्रस्थापनेचे बाबतींत बहुमोल कामगिरी झाली आहे. या ग्रंथांशिवाय इतरही अनेक स्वतंत्र वृत्तिग्रंथ व टीकाग्रंथ लिहिले गेले. या सर्वांची गणना करणें झाल्यास त्यांची संख्या सहजच दोनशेंच्या वर जाईल. शांकराद्वैतमतप्रतिपादनाचे बाबतींत अत्यंत महत्त्वाच्या ग्रंथांची निवड करावयाची म्हटल्यास त्या कामीं पुढील कारिका उपयुक्त होण्यासारख्या आहेत :—

आदा **शारीरकं भाष्यं** ततः स्यात् **पञ्चपादिका** ।
बृहदारण्यभाष्यस्य **वार्तिकं** तदनन्तरम् ॥ १ ॥
नैष्कर्म्यसिद्धिस्तु ततो **भामती** स्यात्ततः परा ।
ततः **संक्षेपशारीरं** ग्रन्थषट्कं पुरातनम् ॥ २ ॥
खण्डनानां खण्डखाद्यं ततः **पञ्चदशी** मता ।
वेदान्तसारो वेदान्तपरिभाषा तथैव च ॥ ३ ॥
सिद्धान्तलेशः सिद्धान्तबिन्दुः स्यात्तदनन्तरम् ।
अद्वैतासिद्धिरद्वैतामोदोऽन्ते परिकीर्तितः ॥ ४ ॥
चतुर्दशात्र रत्नानि शाङ्करे स्युर्मतार्णवे ।
यः पठेत्प्रयतो नित्यं सोधीती शाङ्करे मते ॥ ५ ॥

४०. **प्रस्तावनेचा उपसंहार** :—चार्वाक, जैन व बौद्ध इत्यादि अवैदिक दर्शनांवरील ग्रंथ सोडल्यास व उपनिषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञान वेदप्रामाण्य स्वीकारून ज्यांनीं प्रतिपादित केलें असे केवल ग्रन्थ विचारांत घेतल्यास उपलब्ध अशा लौकिक ' वेदान्तशास्त्र ' या नांवानें संबोधिल्या जाणाऱ्या शास्त्रावरील संस्कृत भाषेंत लिहिलेल्या ग्रंथांची संख्या सहज चारपांचशेंच्या वर जाईल. सर्वांचे जरी नाहीं, तरी यांतील बऱ्याचशा ग्रंथांचें परिशीलन करणें मनुष्याच्या अल्प आयुर्मर्यादेंत जरी शक्य नसलें तरी भारतीय तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप मूलग्रन्थ वाचून आकलन करावयाचें झाल्यास दहा बारा आद्य उपनिषद्ग्रन्थ, त्यांचेवरील मणिप्रभेसारखी एकादी सुंदर वृत्ति, भगवद्गीता व तिच्यावरील नीलकण्ठीसारखी एखादी सुलभ टीका, चारही आचार्यांची बादरायणसूत्रांवरील भाष्यें व उपरिनिर्दिष्ट चौदा रत्नग्रंथांपैकीं कांहीं ग्रंथ,

याचें अध्ययन शक्य तर गुरुमुखांतून स्पष्टीकरण घेऊन करणें हे वदान्तरहस्य समजण्यास अत्यन्त उपयुक्त आहे; व तें केल्यानंतर जर आधुनिक विद्वानांनीं इतर भाषांमध्यें लिहिलेल्या भारतीय तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांचा अभ्यास केला, तर त्या विद्वानांनीं प्रतिपादन केलेलें तत्त्व-ज्ञान व त्यावरून काढलेले निष्कर्ष यांच्या महत्त्वाची व ग्राह्याग्राह्यतेची कल्पना योग्य रीतीनें करतां येईल. अर्थात् , असें वेदान्तरहस्य समजणाऱ्या हजारों व्यक्तींतून एकादीच व्यक्ति या वेदान्ताचें आचरण करणारी निघूं शकेल हें सांगण्याची जरूरच नाहीं. एकंदरींत, या भारतीय तत्त्वज्ञानाचे प्रवाह निरनिराळ्या अनेक दिशांनीं वाहतांना दिसले तरी त्यांचें मूलगामी स्वरूप एकच आहे हें थोडक्यांत सांगून व या विषयाचें परिशीलन करून विस्तारानें त्याचें प्रतिपादन करण्याचें काम अभ्यासू वाचकवर्गापुढें व विद्वत्तायुक्त अध्यापकवर्गापुढें ठेवून ही अल्प प्रस्तावना पुरी करतों व पितृचरणांच्या पंधराव्या श्राद्धदिनीं त्यांना अर्पण करतों.

९८१ सदाशिव पेठ, पुणें.
१४ ऑक्टोबर १९५७.

काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर.

प्रथमावृत्तीची प्रस्तावना

१. भाषांतर-ग्रंथाचें स्वरूप व प्रयोजनः—ग्रंथास प्रस्तावना लिहिली असतां त्या ग्रंथामध्यें ज्या विषयाचें प्रतिपादन केलें असेल त्या विषयाची चांगली माहिती वाचकांना मिळते, आणि त्यामुळें तो ग्रंथ वाचण्याविषयीं वाचकांचीं मनें उत्सुक होतात; म्हणूनच ग्रंथाच्या आरंभीं प्रस्तावना लिहिण्याची पद्धत सुरू झाली आहे. त्या पद्धतीला अनुसरून मीही या ग्रंथाची प्रस्तावना लिहीत आहें. श्रीशंकराचार्य यांनीं ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ समजावा या हेतूनें त्या सूत्रांवर भाष्य केलें आहे. यालाच 'शारीरभाष्य' म्हणतात. शारीरभाष्य हें संस्कृत भाषेमध्यें लिहिलें असल्यामुळें मराठी वाचकांना त्याचा उपयोग होत नाहीं; म्हणून श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड सेनाखासखेल समशेरबहाद्दर यांनीं त्याचें मराठी भाषांतर करण्याविषयीं आज्ञा केली. त्या आज्ञेला अनुसरून मी व कै. दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर, फर्ग्युसन कॉलेजांतील संस्कृतचे प्रोफेसर या उभयतांनीं हें मराठी भाषांतर तयार केलें आहे. ग्रंथ वाचण्यास सुलभ जावा म्हणून या भाषांतरामध्यें प्रत्येक अधिकरणापूर्वीं त्या अधिकरणांतील सारांश थोडक्यांत दिला आहे. भाषांतर मूळ ग्रंथाला धरूनच करावयाचें असल्यामुळें त्यामध्यें कांहीं कमज्यास्त लिहितां येत नाहीं. परंतु ज्या ठिकाणीं भाषांतर समजण्यास कठीण झालें असेल त्या ठिकाणीं खालीं टिपा दिल्या आहेत. तसेंच, ज्या ठिकाणीं भाषांतर सोपें असूनही विषयाची विशेष फोड केली पाहिजे असें दिसून आलें त्या ठिकाणीं ती फोड खालील टीपेंत केली आहे. भाषांतराच्या आरंभीं अनुक्रमणिका दिली आहे; व शेवटीं शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य या चौघांच्या मतांप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ परिशिष्टांत दिला आहे. या परिशिष्टामध्यें प्रत्येक पानाचे वरचे बाजूला संस्कृत सूत्रें देऊन खालीं चार रकाने करून एक एक रकान्यामध्यें शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व पूर्णप्रज्ञाचार्य यांनीं केलेला अर्थ अनुक्रमें दिला आहे व त्याचें अधिक स्पष्टीकरण करण्याकरितां त्या त्या मताला अनुसरून खालीं टिपा दिल्या आहेत. सूत्रार्थ जुळण्याकरितां अध्याहृत घेतलेले अधिक शब्द कंसांत घातले आहेत. त्यानंतर श्रुती वगैरेंचें सूचीपत्र दिलें आहे; त्यामध्यें ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडूक्य, तैत्तिरीय, नारायण, ऐतरेय, छांदोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, कौषीतकि, जाबाल, कैवल्य, ब्रह्मबिंदु, नृसिंहतापिनी, अग्निरहस्य, ऋक्संहिता, तैत्तिरीयसंहिता, तैत्तिरीयब्राह्मण, तैत्तिरीयारण्यक, शतपथब्राह्मण, छंदोगब्राह्मण, षड्विंशब्राह्मण, तांड्यब्राह्मण, इतर श्रुती, श्रीमद्भगवद्गीता, ब्रह्मसूत्र, जैमिनिसूत्र, संकर्षकांड, पाणिनिसूत्र, आपस्तंबधर्मसूत्र, न्यायसूत्र, वैशेषिकसूत्र, योगसूत्र, गौडपादकारिका, महाभारत, मनुस्मृति आणि यास्क वगैरेंचीं वाक्यें इतक्यांचा संग्रह झाला आहे. त्यानंतर भिन्नार्थक शब्दांची, न्यायांची आणि अधिकरणांची वर्णानुक्रमानें सूची व भिन्न पदच्छेदांची अध्यायांच्या क्रमानें सूची दिली आहे.

२. श्रीशंकराचार्यांचें अवतारकार्यः—प्राचीन काळीं या भरतखंडामध्यें जो वैदिक धर्म सुरू होता तो बौद्ध मत उत्पन्न झाल्यामुळें लुप्तप्राय झाला. राजे व प्रजा बौद्धमताला अनुसरून वागूं लागले. अशा स्थितींत बराच काल गेल्यामुळें लोकांनीं यज्ञ वगैरे कर्में करण्याचीं सोडून दिलीं. आत्मज्ञानाचा खरा मार्ग बंद पडला. श्रीमद्द्वैपायनांनीं केलेलीं ब्रह्मसूत्रें अतिसंक्षिप्त असल्यामुळें त्यांचें खरें तात्पर्य लोकांचें ध्यानांत येईना. बौद्ध सांगतील तोच खरा

मोक्ष मार्ग अशी लोकांची दृढ समजूत झाली. या कारणामुळें कांहीं ऋषींना अतिशय खेद होऊन त्यांनीं अबूच्या पहाडावर मोठा यज्ञ केला. त्या यज्ञांतील अग्नीमधून प्रमर वगैरे क्षत्रिय उत्पन्न झाले व त्यांनीं बौद्धधर्मी राजांचा पराभव केला असें म्हणतात. पुढें बौद्ध धर्माला पुरस्कर्ता नसल्यामुळें त्या धर्माचा प्रचार कमी होऊन इसवी सनाच्या सहाव्या सातव्या शतकाच्या सुमारास फिरून जुन्या वैदिक धर्माला सुरुवात झाली. इ. स. ७५० च्या सुमारास बहार प्रांतामध्यें कुमारिल भट्ट उत्पन्न झाले; त्यांनीं जुना वैदिक धर्म बराच ऊर्जितावस्थेस आणिला. त्यांना दक्षिणेंतील सुधन्वा राजाचें बरेंच साहाय्य होतें. हे शंकराचार्यांचे गुरु होत. नंतर आठव्या शतकामध्यें श्रीशंकराचार्य अवतीर्ण होऊन त्यांनीं जुन्या वैदिक धर्माचा प्रचार भारतामध्यें सर्वत्र अबाधित चालू केला. श्रीशंकराचार्य यांचा जन्म शालिवाहन शके ७१० (विक्रम संवत ८४५ व इसवी सन ७८८) विभवनामक संवत्सरामध्यें वैशाख महिन्यांतील शुद्ध दशमी दिवशीं झाला. श्रद्धाळू लोक असें म्हणतात कीं वैदिक धर्माची स्थापना करण्याकरितां भगवान् शंकरच शंकराचार्य या रूपानें अवतीर्ण झाले. कारण शंकराचार्यांनीं आपल्या आयुष्याच्या अगदीं थोडक्या अवधींत जीं जीं कृत्यें केलीं तीं कृत्यें कितीही बुद्धिमान् मनुष्य असला तरी त्याचे हातून होणें अशक्य होतें. त्यांनीं पूर्वेकडे जगन्नाथपुरी येथें गोवर्धनपीठ, दक्षिणेकडे शृंगेरी येथें शृंगेरीपीठ, पश्चिमेकडे द्वारका येथें शारदापीठ, आणि उत्तरेकडे बदरीनारायण येथें ज्योतिःपीठ असे चार दिशांकडे चार मठ स्थापून त्यांवर अनुक्रमें त्रोटकाचार्य हस्तामलकाचार्य, सुरेश्वराचार्य, व पद्मपादाचार्य अशा चार शिष्यांची योजना केली. त्यांपैकीं हल्लीं ज्योतिर्मठ विच्छिन्न झाला आहे असें म्हणतात. ह्या शिष्यांनीं नेहमीं आपल्या मठामध्यें न राहतां नियमित प्रांतामध्यें संचार करून धर्मोपदेश करावा असें ठरविण्यांत आलें.

३. धर्माचें स्वरूप व त्याला उपयुक्त प्रमाणांचें विवेचनः—धर्माचें ज्ञान शब्द–प्रमाणानेंच होतें; दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें होत नाहीं. धर्माचे ठिकाणीं शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे गुण नसल्यामुळें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें अशक्य आहे. अनुमान हें कोणत्याही वस्तूच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून देण्याच्या कामीं उपयोगीं पडत नाहीं; तर ‘ जी वस्तु पूर्वीं समजलेली आहे अशा वस्तूचा एखाद्या पदार्थाशीं संबंध आहे ’ इतकेंच अनुमानानें समजतें. उपमानानेंही धर्माचें ज्ञान होणार नाहीं; कारण वस्तु आणि तिचें नांव या दोहोंतील संबंधच फक्त उपमानानें समजतो; आणि येथें तर वस्तूचेंच मुळीं ज्ञान झालेलें नसतें. तेव्हां प्रथमतः धर्माचें ज्ञान शब्दावरूनच होणें शक्य आहे. आतां, जरी श्रुति–स्मृती ह्या धर्माचें ज्ञान करून देण्याच्या कामीं उपयोगीं पडतील तरी त्यांवरून फक्त धर्माची सामान्य कल्पना मात्र मनांत येईल; विशेष कल्पना मनांत येणार नाहीं. आणि धर्माचें आचरण कसें करावें हें त्याच्या सामान्य कल्पनेनें समजणें कठीण आहे. शिवाय, श्रुतिस्मृतींचा अर्थ जेथें संशयित असेल तेथें त्यांच्या अर्थाचा निश्चय गुरूपदेशावांचून होणें बहुतेकांना अशक्य असतें. म्हणून श्रीशंकराचार्य यांनीं ‘ लोक चांगल्या मार्गाला लागावे ’ या हेतूनें आपल्या शिष्यांना धर्मोपदेश करण्याविषयीं आज्ञा केली. अमुक प्रकारानें उपदेश केला असतां त्याचा उपयोग शिष्याला चांगला होईल या गोष्टीचा निश्चय करण्याकरितां उपदेश करणाऱ्यांना धर्मग्रंथांची अत्यंत जरूर आहे. धर्मग्रंथांमध्यें वेद हे आद्य धर्मग्रंथ होत. धर्माचें मुख्य प्रतिपादन वेदांमध्यें केलें आहे. धर्म हा साध्य आणि सिद्ध असा दोन प्रकारचा आहे. यज्ञ, दान, तप वगैरे पुण्यकारक कर्में करणें हा साध्य धर्म होय; आणि परब्रह्माचें अनुचिंतन करणें हा सिद्ध धर्म होय. ऋग्वेदादि ग्रंथांमध्यें साध्य धर्माचें प्रतिपादन केलें आहे; आणि उपनिषदांमध्यें सिद्ध

धर्माचें प्रतिपादन केलें आहे. उपनिषद्–भागाला वेदान्त असें म्हणतात. कारण, उपनिषद्–भाग हा वेदाचा अंत म्हणजे शेवटचा भाग आहे. हाच सर्व वेदांपैकीं मुख्य भाग होय. कारण यामध्यें प्रतिपादन केलेला जो सिद्ध धर्म तो साध्य धर्मापेक्षां श्रेष्ठ आहे. साध्य धर्म हा सिद्ध धर्माला अंगभूत आहे. आतां भेददृष्टि असल्याशिवाय कर्म करतां येत नाहीं, आणि ब्रह्मचिंतन हें अभेददृष्टीनेंच कर्तव्य आहे (ब्र. सू. अ. ४ पा. १ सू. ३ पहा). तेव्हां अर्थातच त्या दोहोंमध्यें जरी विरोध आहे, तरी तेवढ्यामुळें 'साध्य धर्म हा सिद्ध धर्माला अंगभूत आहे' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत येत नाहीं. कारण, विरोध असल्यामुळें ब्रह्मविद्या उत्पन्न झाल्यानंतर कर्माची बिलकूल जरूर नाहीं; परंतु ब्रह्मविद्या उत्पन्न होण्याला यज्ञ, दान, तप वगैरे कर्मांची जरूर आहेच. ही गोष्ट बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें (४।४।२२) व शारीरभाष्यामध्यें (३।४।२६) स्पष्ट सांगितली आहे. यज्ञ वगैरे कर्मं केल्याशिवाय मन शुद्ध होत नाहीं; आणि मन शुद्ध झाल्याशिवाय ब्रह्मचिंतन करण्याचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं.

४. पूर्वमीमांसासूत्रें व उत्तरमीमांसासूत्रें :— वेदांमध्यें साध्य व सिद्ध अशा दोन्ही धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. वेदाचा अर्थ सर्व ठिकाणीं सहज समजण्यासारखा नाहीं. कांहीं ठिकाणीं अर्थ मुळींच समजत नाहीं; कांहीं ठिकाणीं भलताच अर्थ मनांत येतो, व कांहीं ठिकाणीं संशय उत्पन्न होतो. हें अज्ञान, विपर्यास, आणि संदेह दूर करून खऱ्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां मीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें आहे. त्याचे पूर्व-मीमांसा व उत्तर-मीमांसा असे दोन भाग आहेत. वेदामध्यें ज्या दोन प्रकारच्या धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे त्यांपैकीं साध्य धर्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदाच्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां पूर्वमीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें. या शास्त्रावर जैमिनीचें बारा अध्याय सूत्र आहे; व त्याचेंच परिशिष्ट म्हणून निराळे चार अध्याय आहेत. या चार अध्यायांना 'संकर्ष-कांड' असें म्हणतात. या जैमिनि–सूत्रांचा अर्थ समजण्याकरितां शबरस्वामींनीं भाष्य लिहिलें आहे. सिद्ध धर्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदाच्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां उत्तरमीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें. यावर श्रीव्यासांनीं चार अध्याय सूत्र केलें आहे. यालाच ब्रह्मसूत्र म्हणतात. कारण, ह्या सूत्रामध्यें ब्रह्मासंबंधानें विचार केला आहे. शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य या चौघांनीं आपआपल्या मताप्रमाणें ह्या ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ केला आहे. बहुतेक सूत्रांचा अर्थ सारखाच असून कांहीं सूत्रांच्या अर्थामध्यें मात्र फरक आहे. मूळ संस्कृत सूत्र कसें आहे व त्याचा कोणीं कसा अर्थ केला आहे हें समजण्याकरितां भाषांतराच्या शेवटीं एक परिशिष्ट जोडलें आहे.

५. ब्रह्मसूत्रांतील पाठभेद, अधिकरणभेद, व पदच्छेद :— सूत्रपाठासंबंधानेंही या चौघांमध्यें मतभेद आहे. उदाहरणार्थ, 'प्रतिज्ञाविरोधात्' (१।१।९) 'अत एव च स ब्रह्म (१।२।१६) हीं सूत्रें रामानुजाचार्यांच्या पाठामध्यें आहेत; बाकीच्या तिघांच्या पाठामध्यें नाहींत. तसेंच 'क्षणिकत्वाच्च' (२।२।३१) 'संबन्धानुपपत्तेश्च' (२।२।३८) 'श्रुतेश्च' (३।४।४६) 'उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः' (४।३।५) हीं सूत्रें रामानुजाचार्यांच्या पाठामध्यें नाहींत; इतरांच्या पाठामध्यें आहेत. 'श्रुतेश्च' हें सूत्र पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या पाठामध्येंही नाहीं. 'वरुणाच्चाधीन्द्रप्रजापती' (४।३।४) हें सूत्र वल्लभाचार्यांच्या पाठामध्यें आहे; इतरांच्या पाठामध्यें नाहीं. 'भावशब्दाच्च' (३।४।२२) हें सूत्र वल्लभाचार्यांच्या पाठामध्यें नाहीं; इतरांच्या पाठामध्यें आहे. 'दृश्यते तु' (२।१।५) 'युक्तेश्च'

(२।३।१९) 'प्रतिज्ञानुपरोधाच्च' (२।४।३) 'स्मरणाच्च' (३।१।२३) हीं सूत्रें पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या पाठामध्यें आहेत; इतरांच्या पाठामध्यें नाहींत. तसेंच 'जन्माद्यस्य यतः' (१।१।२) 'शास्त्रयोनित्वात्' (१।१।३) अशीं दोन सूत्रें शंकराचार्य, रामानुजाचार्य आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य यांच्या पाठामध्यें आहेत. वल्लभाचार्यांच्या पाठामध्यें 'जन्माद्यस्य यतः शास्त्रयोनित्वात्' असें एकच सूत्र आहे. असाही फरक बऱ्याच ठिकाणीं असलेला दृष्टीस पडतो. शिवाय, पाठभेदही बरेच आहेत. परिशिष्टामध्यें संस्कृत सूत्रावर आंकडा घालून खालीं पाठभेद दिले आहेत. त्यावरून कोणतें सूत्र कोणीं अधिक घेतलें आहे, कोणीं घेतलें नाहीं, व कोणाच्या पाठामध्यें एक सूत्र आहे, आणि त्याचींच दोन सूत्रें कोणाच्या पाठामध्यें आहेत व कोणाचा पाठ कसा आहे तें सर्व समजेल. प्रत्येक पादामध्यें सूत्रें किती आहेत तें समजण्याकरितां सूत्राच्या आरंभीं आंकडा दिला आहे तो त्यांच्या त्यांच्या पाठाप्रमाणेंच दिला आहे. तसेंच, अधिकरणें देखील सर्वांनीं सारखीं केलीं नाहींत. एका भाष्यकारानें एखाद्या अधिकरणाला ज्या सूत्रापासून आरंभ केला असेल त्या सूत्रापासूनच दुसरा भाष्यकार नियमानें अधिकरणाला आरंभ करतो असें नाहीं. उदाहरणार्थ :—'सर्वथापनुपपत्तेश्च' (२।२।३२) या सूत्राचें निराळें अधिकरण रामानुजाचार्यांनीं केलें आहे; इतरांनीं केलें नाहीं. 'गुहां प्रविष्टौ' (१।२।११) या सूत्रापासून निराळें अधिकरण शंकराचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य यांनीं केलें आहे. रामानुजाचार्यांनीं केलें नाहीं. 'शब्दविशेषात्' (१।२।५) या सूत्रापासून निराळें अधिकरण वल्लभाचार्यांनीं केलें आहे; इतरांनीं केलें नाहीं. 'न प्रयोजनवत्त्वात्' (२।१।३२) या सूत्रापासून निराळें अधिकरण शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य यांनीं केलें आहे; वल्लभाचार्यांनीं केलें नाहीं. 'छन्दोभिधानात्' (१।१।२५) या सूत्रापासून निराळें अधिकरण पूर्णप्रज्ञाचार्यांनीं केलें आहे; इतरांनीं केलें नाहीं. 'चमसवदविशेषात्' (१।४।८) या सूत्रापासून निराळें अधिकरण शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, आणि वल्लभाचार्य यांनीं केलें आहे; पूर्णप्रज्ञाचार्यांनीं केलें नाहीं. याप्रमाणें अधिकरणांमध्यें फरक बऱ्याच ठिकाणीं दृष्टीस पडतो. कोणाच्या मतामध्यें कोणत्या सूत्रापासून निराळ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे तें परिशिष्टामध्यें दिलेल्या आंकड्यावरून समजेल. ज्या सूत्रामध्यें अधिकरण संपलें असेल त्या सूत्राच्या शेवटीं कंसांत अधिकरणाचा आंकडा त्या त्या मताप्रमाणें दिला आहे. सूत्रांचा पदच्छेदही या भाष्यकारांनीं कांहीं ठिकाणीं निरनिराळा केला आहे. उदा० 'नात्माश्रुतेः०' (२।३।१७) या सूत्रामध्यें रामानुजाचार्यांनीं 'श्रुतेः' असा; आणि इतरांनीं 'अश्रुतेः' असा पदच्छेद केला आहे. 'रूपादिमत्त्वात्०' (२।२।१५) या सूत्रामध्यें 'अदर्शनात्' असा पदच्छेद वल्लभाचार्यांनीं व दर्शनात् असा पदच्छेद इतरांनीं केला आहे. 'समाननामरूपत्वात्०' (१।३।३०) या सूत्रामध्यें 'अवृत्तौ' असा पदच्छेद पूर्णप्रज्ञाचार्य करतात, 'आवृत्तौ' असा पदच्छेद इतर करतात. याप्रमाणें बऱ्याच ठिकाणीं भिन्न भिन्न पदच्छेद केले आहेत. ते समजण्याकरितां परिशिष्टाच्या शेवटीं चारी अध्यायांतील भिन्न भिन्न पदच्छेद अध्यायांच्या क्रमानें दिले आहेत. तसेंच कांहीं ठिकाणीं सूत्रांतील शब्दांचे अर्थ निरनिराळे घेतले आहेत तेही वर्णक्रमानें शेवटीं दिले आहेत.

६. पाठभेद व अधिकरणभेद यांविषयीं विवेचनः—या पाठभेदांसंबंधानें विचार केला असतां असें दिसून येतें कीं, बहुतेक ठिकाणीं शंकराचार्यांनीं जो पाठ घेतला आहे तो इतरांपैकीं कोणींतरी दोघांनीं घेतलेला आढळतो. म्हणजे विवक्षित ठिकाणीं शंकराचार्यांचा पाठ रामानुजाचार्यांच्या पाठाहून वेगळा असो, कीं वल्लभाचार्य किंवा पूर्णप्रज्ञाचार्य

यांच्या पाठाहून वेगळा असो, तो पाठ राहिलेल्या दोघांच्या पाठाशीं बहुतेक ठिकाणीं जुळतो. सूत्रकारांचा मूळचा पाठ कोणता असावा याचा निर्णय करण्याला आज आपणांजवळ कांहीं साधन नाहीं. भाष्यकारांनीं घेतलेल्या पाठावरूनच तो निर्णय झाला तर होईल. ज्या ठिकाणीं दोघांनीं एक पाठ घेतला आहे आणि दुसऱ्या दोघांनीं दुसरा घेतला आहे त्या ठिकाणीं निर्णय होणें अशक्यच. परंतु ज्या ठिकाणीं एक पाठ तिघांनीं घेतला आहे आणि दुसरा पाठ एकानेंच घेतला आहे त्या ठिकाणीं तिघांनीं घेतलेल्या पाठालाच महत्त्व दिलें पाहिजे. कांहीं पाठ रामा० वल्ल० पूर्ण० यांपैकीं एकएकट्यानेंच घेतलेले दिसतात. शंकराचार्यांच्या सूत्रपाठामध्यें मात्र इतरांच्या पाठाशीं अजीबात न जुळणारे पाठ फारच थोडे सांपडतात. शंकराचार्यांच्या जन्मकालासंबंधानें मतभेद आहे तरी बाकीचे तिघेही भाष्यकार त्यांच्या मागून झाले असे म्हणण्यास कांहीं हरकत दिसत नाहीं. शंकराचार्य हे आठव्या शतकांत झाले असें जरी धरलें तरी शंकराचार्यांच्या मागून सुमारें ३३८ वर्षांनीं रामानुजाचार्य, रामानुजाचार्यांच्या मागून सुमारें ५० वर्षांनीं पूर्णप्रज्ञाचार्य व पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या मागून ३०० वर्षांनीं वल्लभाचार्य झाले. जेथें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या पाठामध्यें भेद आहे तेथें ते दोन्ही पाठ पूर्णप्रज्ञाचार्य व वल्लभाचार्य यांच्या दृष्टीसमोर असतांनाही त्यांनीं बहुतेक ठिकाणीं शंकराचार्यांचाच पाठ घेतला आहे, त्यावरून शंकराचार्यांचेच पाठ त्यांना संमत असावे असें दिसतें. तसेंच, ज्या ज्या ठिकाणीं अधिकरणांसंबंधानें भाष्यकारांमध्यें मतभेद आहे तेथें बहुतेक ठिकाणीं शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणें इतर तिघांपैकीं दोघांनीं, निदान एकानें तरी व्यवस्था केली आहे. 'शंकराचार्यांचा तिघांपैकीं एकाशींही मेळ बसत नाहीं' अशीं स्थळें फारच थोडीं सांपडतात. त्यावरून शंकराचार्यांनीं केलेली अधिकरणव्यवस्था सूत्रकारांनीं आपल्या मनांत धरलेल्या व्यवस्थेला धरून असावी असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. निराळे पदच्छेद व शब्दांचे अर्थ यांनाही हाच तर्क लागू पडतो.

७. समन्वयाध्यायः—एखाद्या वस्तूसंबंधानें विचार करावयाचा असल्यास तो चार प्रकारांनीं करावा लागतो. उदा.—१ दूध हें पातळ व पांढरें असतें. २ हें सामान्यमत वस्तुस्थितीला धरूनच आहे, विरुद्ध नाहीं. कारण तें घट्ट व इतर रंगाचें कधींच दृष्टीस पडत नाहीं. ३ गाई वगैरे बाळगिल्या असतां त्या साधनानें तें प्राप्त होतें. ४ त्याचें प्राशन केलें असतां तत्क्षणीं तृप्ति होऊन शरीरपोषण हा फायदा मिळतो. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मासंबंधानें या चार गोष्टींचा विचार ह्या ब्रह्मसूत्रांतील चार अध्यायांमध्यें क्रमानें केला आहे. हीं सूत्रें वाचण्याविषयीं लोकांची प्रवृत्ति व्हावी म्हणून सूत्रकारांनीं आरंभीं प्रस्तावनेदाखल चार सूत्रें घातलीं आहेत. ज्या विषयाचें प्रतिपादन करावयाचें त्याची साधारण कल्पना आणि त्याच्या खरेपणाबद्दल जें प्रमाण असेल त्याची साधारण माहिती या दोन गोष्टींचें ज्ञान प्रस्तावनेवरून झालें म्हणजे मनुष्य आपली योग्यता पाहून प्रवृत्त होतो. म्हणून येथें सूत्रकारांनीं पहिल्या सूत्रामध्यें 'ब्रह्मविचार हा या शास्त्राचा विषय आहे' हें सांगून त्या ब्रह्मासंबंधानें साधारण कल्पना मनांत करतां यावी म्हणून दुसरें सूत्र केलें आहे. आतां एखाद्या वस्तूसंबंधानें साधारण कल्पना ही त्या वस्तूसारखी दुसरी वस्तु पाहून करतां येते; किंवा त्या वस्तूच्या अवयवांची विशेष प्रकारची रचना समजली असतां त्यावरूनही करतां येतें; परंतु तशी येथें करतां येत नाहीं; कारण ब्रह्मासारखी दुसरी वस्तूच नाहीं, व ब्रह्माला अवयवही नाहींत. तेव्हां येथें लोकांच्या डोळ्यासमोर असलेली एखादी वस्तु दाखवून त्या वस्तूचा आणि ब्रह्माचा एखादा संबंध सांगितला असतां त्यावरून ब्रह्मासंबंधानें साधारण कल्पना करतां येईल असें जाणून सूत्रकारांनीं दुसऱ्या सूत्रामध्यें लोकांच्या

डोळ्यासमोर असलेल्या जगाचा ब्रह्माशीं कार्यकारणभावरूप संबंध सांगितला आहे. ज्याअर्थी ब्रह्म हें एवढ्या मोठ्या विस्तीर्ण जगाचें कारण आहे त्याअर्थी ब्रह्म ही वस्तु कांहीं अलौकिक आहे अशी कल्पना मनांत येऊन त्या ब्रह्माच्या ज्ञानाविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति साहजिकच होणार. याप्रमाणें ब्रह्माविषयीं साधारण कल्पना मनांत आणून देऊन नंतर ब्रह्म हें अशा प्रकारचें आहे याविषयीं अमुक प्रमाण आहे हें सांगण्याकरितां सूत्रकारांनीं तिसरें सूत्र केलें. ‘ सर्व प्रमाणांमध्यें मुख्य जो वेद तोच याविषयीं प्रमाण आहे ’ असें त्या सूत्रामध्यें सांगितलें आहे. नंतर ब्रह्माविषयीं वेद प्रमाण आहे हें सिद्ध करण्याकरितां ‘ ब्रह्माचे ठिकाणींच सर्व वेदांचा समन्वय (म्ह. तात्पर्य) आहे ’ असें चौथ्या सूत्रामध्यें सांगितलें आहे. याच सूत्रांत प्रस्तावनेचा आणि पुढील ग्रंथाचा संबंध दाखविला आहे. वेदांचा समन्वय ब्रह्माचे ठिकाणीं कसा होतो तेंच पांचव्या सूत्रापासून प्रथमाध्याय संपूर्ण होईपर्यंत सिद्ध केलें आहे. म्हणूनच या प्रथमाध्यायाला ‘ समन्वयाध्याय ’ म्हणतात. या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्यें ‘ ज्या वेदवाक्यांमध्यें ब्रह्माचें चिन्ह स्पष्ट आहे ’ अशा वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय केला आहे. एखादी गोष्ट प्रमाणसिद्ध करून दाखविणें असल्यास जीं प्रमाणें समजण्याला सुलभ असतील तीं प्रमाणें शास्त्रकार प्रथमतः सांगतात. कारण तीं प्रमाणें ऐकण्याविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति लवकर होते आणि त्या प्रमाणांच्या योगानें ऐकणाऱ्याच्या मनाचा एक प्रकारचा अनुकूल ग्रहही लवकरच होतो; अशा रीतीनें एकदां मनाचा चांगला ग्रह झाला म्हणजे मागून दुर्बोध प्रमाणें देखील समजून घेण्याविषयीं मनुष्याची तयारी असते. म्हणून प्रथमतः ज्यांमध्यें ब्रह्माचीं चिन्हें स्पष्ट आहेत अशा वाक्यांचा विचार केला आहे. नंतर ज्यांमध्यें ब्रह्माचें चिन्ह अस्पष्ट आहे अशा वाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय केला आहे. त्यांमध्येंसुद्धां ‘ अगोदर उपासना, नंतर ज्ञान ’ या प्रसिद्ध क्रमाला अनुसरून ज्यांमध्यें उपास्य वस्तूचा विचार केला आहे अशा वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय दुसऱ्या पादामध्यें व ज्यांमध्यें ज्ञेय वस्तूचा विचार केला आहे अशा वेदक्यांच्या अर्थाचा निश्चय तिसऱ्या पादामध्यें केला आहे. नंतर अवशिष्ट भाग म्हणजे ‘अव्यक्त’ ‘ अजा ’ वगैरे जीं संशयित पदें, त्यांच्या अर्थाचा निकाल चौथ्या पादांत दिला आहे. याप्रमाणें पहिल्या अध्यायामध्यें वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय करून ‘ जगाचें मूळकारण ब्रह्म आहे हें सांगण्याविषयीं वेदांचें तात्पर्य आहे ’ ही गोष्ट निश्चित केली आहे.

८. अविरोधाध्यायः—ही निश्चित केलेली गोष्ट कोणत्याही प्रमाणांशीं विरुद्ध नाहीं हें सिद्ध करण्याकरितां दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. म्हणून या दुसऱ्या अध्यायाला ‘ अविरोधाध्याय ’ म्हणतात. या दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्यें सांख्य वगैरे स्मृतींशीं विरोध येत नाहीं, असें सिद्ध करून दुसऱ्या पादामध्यें इतर मतांशीं विरोध आला तरी तो न जुमानण्याचें कारण ‘ तीं मतें दुष्ट आहेत ’ हें दाखविलें आहे. आतां, वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां श्रुतीमध्यें कोठेंही परस्पर-विरोध नाहीं; तरी कांहीं ठिकाणीं परस्पर-विरोध आहे असा भास होतो, व त्यामुळें श्रुतीनें प्रतिपादन केलेल्या वस्तूच्या प्रामाण्याविषयीं संशय उत्पन्न होतो. याकरितां ‘ वास्तविक रीतीनें श्रुतीमध्यें कोठेंही परस्पर-विरोध नाहीं ’ असें अवश्य सिद्ध केलें पाहिजे. त्यापैकीं प्रथमतः पंचमहाभूतें वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक श्रुतीमध्यें जो परस्पर-विरोध भासतो त्याचा परिहार तिसऱ्या पादामध्यें करून भौतिक अशा लिंगशरीराचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक श्रुतींमध्यें भासणारा परस्पर-विरोध चौथ्या पादामध्यें दूर केला आहे. याप्रमाणें विरोध दूर करून श्रुतीनें प्रतिपादन केलेली गोष्ट बरोबर आहे हें सांगितलें आहे.

९. साधनाध्यायः—श्रुतीनें प्रतिपादन केलेली ब्रह्मविद्या कशी प्राप्त होते हें समजण्या-करितां त्या ब्रह्मविद्येचीं साधनें सांगितलीं पाहिजेत. तीं तिसऱ्या अध्यायामध्यें सांगितलीं आहेत; म्हणून या तिसऱ्या अध्यायाला ‘ साधनाध्याय ’ म्हणतात. परंतु साधनें सांगण्यापूर्वी ब्रह्मविद्येचा अधिकार कसा प्राप्त होतो तें सांगितलें पाहिजे. तो अधिकार वैराग्य उत्पन्न झाल्याशिवाय येत नाहीं. आणि जीवाचें परलोकीं गमन कसें होतें व तेथून तो परत कसा येतो तें समजल्याशिवाय वैराग्य उत्पन्न होणार नाहीं. म्हणून प्रथमतः परलोकगतीचा विचार सूत्रकारांनीं तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्यें केला आहे. आतां, वैराग्य उत्पन्न झाल्या-नंतर सुद्धां जीवाला आपलें आणि परब्रह्माचें खरें स्वरूप समजल्याशिवाय ब्रह्मसाक्षात्कार होणार नाहीं. म्हणून सूत्रकारांनीं दुसऱ्या पादामध्यें महावाक्यांतील त्वंपदार्थ जो जीव आणि तत्पदार्थ जें ब्रह्म त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचें विवेचन केलें आहे. नंतर ब्रह्मसाक्षात्काराच्या साधनांपैकीं सगुण ब्रह्मविद्या हें जें पहिलें साधन त्याचा विचार तिसऱ्या पादामध्यें केला आहे; आणि कोणत्या विद्येमध्यें किती गुण घ्यावे म्हणजे कोणत्या धर्मानीं ब्रह्मचिंतन करावें तेंही सांगितलें आहे. चौथ्या पादामध्यें निर्गुणब्रह्मविद्येचें आणि तिच्या साधनांचें प्रतिपादन केलें आहे.

१०. फलाध्यायः—अशा रीतीनें साधनांचा विचार केल्यानंतर ब्रह्मविद्येच्या फलांचा विचार चौथ्या अध्यायामध्यें केला आहे. म्हणून या चौथ्या अध्यायाला ‘ फलाध्याय ’ म्हणतात. ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्यानंतर ज्ञानी मनुष्याचा पापपुण्यांशीं असलेला संबंध कसा दूर होतो तें पहिल्या पादांत सांगून दुसऱ्या पादांत त्याच्या प्राणोत्क्रमणाचा प्रकार वर्णिला आहे. तिसऱ्या पादामध्यें सगुणब्रह्मोपासकाचा पुढील मार्ग सांगून चौथ्या पादामध्यें मोक्षावस्थेचें वर्णन केलें आहे.

११. अधिकरणांचें स्वरूपः—ज्या एखाद्या सूत्रापासून ज्या दुसऱ्या एखाद्या सूत्रापर्यंत एकाच विषयासंबंधीं विचार चालू असतो त्या सर्व सूत्रांचें मिळून एक अधिकरण समजलें जातें. प्रत्येक अधिकरणांत एखादा विषय घेऊन त्यासंबंधानें संशय कसा उत्पन्न होतो तें दाखवून नंतर पूर्वपक्ष उभा करून सिद्धांत सांगितलेला असतो. एका अधिकरणामध्यें अमुकच सूत्रें असावीं असा नियम नसतो. कांहीं ठिकाणीं एकाच सूत्राचें एक अधिकरण, तर कांहीं ठिकाणीं अनेक सूत्रांचें एकच अधिकरण असतें. प्रत्येक अधिकरणाला शास्त्रसंगति, अध्यायसंगति, आणि पादसंगति अशा तीन प्रकारच्या संगती असाव्या लागतात. कोणत्याही अधिकरणामध्यें एखाद्या गोष्टीविषयीं जो विचार केला असेल तो या शास्त्राला धरून आहे हें सिद्ध करून दाखविणें ही शास्त्रसंगति होय. तसेंच, तो विचार अमुक अध्यायांतील व अमुक पादांतील विषयासंबंधींच आहे हें सिद्ध करणें ही अनुक्रमें अध्यायसंगति व पादसंगति होय. प्रत्येक अधिकरणासंबंधानें ह्या तीन संगतींचा वाचकानें विचार केला असतां त्या सहज लक्षांत येतात. तसेंच अमुक अधिकरणा-पुढें अमुक अधिकरण कां घातलें आहे असा जो दोन अधिकरणांमध्यें क्रम पाहणें तो देखील वाचकांच्या लक्षांत येण्याजोगा आहे. ‘ अमुक अधिकरणामध्यें अमुक गोष्ट सांगितली आहे ’ हें अनुक्रमणिका पाहिली असतां समजतें.

१२. ब्रह्मसूत्रांचे व्याख्याकार :—या ब्रह्मसूत्रांचे व्याख्याकार भारतीविजय, संविदानंद, ब्रह्मघोष, शतानंद, बौधायन, उद्धत, विजय, रुद्रभट्ट, वामन, यादवप्रकाश, शंकराचार्य, भर्तृप्रपंच, शठकोप, रामानुज, ब्रह्मदत्त, भास्कर, पिशाच, विजयभट्ट, विष्णुकांत, वादींद्र, माधवदास, पूर्णप्रज्ञ, राघवेंद्रस्वामी, बल्लभाचार्य, विज्ञानभिक्षु,

शंकरानंद, श्रीकंठशिवाचार्य, श्रीशंकरभगवत्पादशिष्य, धर्मभट्ट, व्रजनाथभट्ट, भैरव, वगैरे अनेक झाले. यांपैकीं दोन चार व्याख्याकार सोडून बाकीचे कोणत्या शतकांत जन्मले व कोण कोणाच्या आधीं झाला किंवा मागून झाला हें समजण्याला कांहींच मार्ग नाहीं. बहुतेकांचे ग्रंथही सांपडत नाहींत. श्रीशंकराचार्य, रामानुजाचार्य, पूर्णप्रज्ञाचार्य, वल्लभाचार्य, भट्टभास्कर, विज्ञानभिक्षु, आणि श्रीकंठशिवाचार्य यांचीं भाष्यें, शंकरानंद आणि शंकरभगवत्पादशिष्य यांच्या वृत्ती, धर्मभट्टाची अद्वैतामृतवर्षिणी, रामानुजांचा वेदान्तदीप, व्रजनाथभट्टांची मरीचिका, राघवेंद्राची दीपिका, आणि भैरवपंडितांचें ब्रह्मसूत्रतात्पर्यविवरण, एवढेच ग्रंथ उपलब्ध आहेत. या सर्वांमध्यें श्रीशंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य हे चार प्रसिद्ध भाष्यकार होत.

१३. **श्रीशंकराचार्यांच्या अद्वैतमताचें स्वरूपः**—शंकराचार्यांनीं अद्वैतमताचें प्रतिपादन केलें आहे. अद्वैत म्हणजे ऐक्य. ब्रह्मरूपी एका पदार्थालाच फक्त खरें अस्तित्व आहे. दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थाला खरें अस्तित्व नाहीं छांदोग्य उपनिषदामध्यें ‘ सृष्टीच्या पूर्वीं सत् तेवढें होतें, दुसरें कांहीं नव्हतें ’ (छां. ६।२।१) असें स्पष्ट सांगितलें आहे. ह्या सर्व जगाचा ब्रह्मावरच भास होत आहे. ब्रह्म हें निर्गुण आहे, म्हणून त्याचें कोणत्याही शब्दानें प्रतिपादन करतां येत नाहीं. जर ब्रह्माचे ठिकाणीं गुण असते तर ‘ ब्रह्म अमुक गुणांनीं युक्त आहे ’ असें त्या ब्रह्माचें गुणांच्या द्वारानें प्रतिपादन करतां आलें असतें. तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें (२।४।१) ‘ ब्रह्माचे ठिकाणीं वाणीची गति चालत नाहीं ’ असें म्हटलें आहे. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं (मुंडको० १।१।९) ब्रह्माच्या सर्वज्ञत्व वगैरे गुणांचें प्रतिपादन केलें आहे, ते गुण केवळ औपाधिक आहेत असें समजावें. जग वास्तविक कल्पित आहे; परंतु जर तें खरें मानलें तर त्याला जाणणारें ब्रह्म खरेंच सर्वज्ञ मानलें पाहिजे. म्हणजे ब्रह्माच्या अंगीं सर्वज्ञत्व हा गुण कांहीं कारणांकरितां खरा मानावयाचा. तसेंच जीवात्मा ब्रह्माहून भिन्न नसतां ‘ तो भिन्न आहे ’ ही समजूत अज्ञान वगैरे उपाधींच्या योगानें उत्पन्न झाली आहे. प्रत्येक प्राणिमात्राला ‘ मी ’ असा जो भास होतो तो मन बुद्धि वगैरे उपाधींमुळेंच होतो. सुषुप्तीमध्यें मीपणा भासत नाहीं, याचें कारण त्या उपाधी निद्रित असतात व मोक्षावस्थेमध्यें उपाधी नसल्यामुळें मीपणा नसतोच असें श्रुतीवरून समजतें. यावरून मीपणा हा उपाधींवर अवलंबून असतो, त्याला खरें अस्तित्व नाहीं. आतां, ज्याअर्थीं जीवपणा हा खरा नव्हे त्याअर्थीं जीवांना परस्परांमध्यें जो भेद भासतो तो देखील खरा नव्हे. ‘ जर जीव एकच आहे तर त्याला सर्व ठिकाणीं सुखदुःखें सारखींच झालीं पाहिजेत ’ असें मात्र समजूं नये. कारण उपाधी भिन्न भिन्न असल्यामुळें सुखदुःखांमध्यें फरक होईलच. नैयायिक लोक वगैरे जीवात्मे भिन्न भिन्न मानून सर्व जीव सारखेच व्यापक आहेत असें म्हणतात; त्यांना मात्र सुखदुःखांमध्यें फरक कां असावा याचें कारण सांगतां येणार नाहीं (अ. २ पा. ३ सू. ५० पहा). तात्पर्य, चैतन्य म्हणून सर्व ठिकाणीं एकच आहे. ह्या चैतन्याला आत्मा असें म्हणतात.

१४. **उपाधींमुळें भासणारा आत्मभेदः**—ह्या आत्म्याचे उपाधींच्या योगानें ईश्वर जीव, आणि साक्षी असे तीन प्रकार झाले आहेत. सर्व जगाचें मूलकारण जें अज्ञान तें चैतन्यांत शिरून आत्म्याला ईश्वर बनवितें. सत्त्व, रजस्, आणि तमस् या एकेक गुणाच्या प्राबल्यानें या ईश्वरास अनुक्रमें विष्णु, ब्रह्मा, आणि शंकर अशा संज्ञा प्राप्त होतात. ब्रह्मा जग उत्पन्न करतो, त्याचें विष्णु पालन करतो व शंकर तें लयास नेतो. मत्स्य, कूर्म वगैरे अवतार ह्या ईश्वराचेच अवांतर भेद होत. जेव्हां चैतन्याला पूर्व संस्कार चिकटतात, तेव्हां त्यास जीव

म्हणतात. सुषुप्त्यवस्थेंत असतांना जीवाला 'प्राज्ञ' असें नांव देतात. जेव्हां जीव अंतःकरण वगैरे उपाधींशीं संयुक्त होऊन लिंगशरीराचा अभिमान धरतो व स्वप्नावस्थेमध्यें संचार करतो. तेव्हां त्या जीवाला 'तैजस' असें म्हणतात. पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन आणि बुद्धि या सतरा पदार्थांच्या समुदायाला 'लिंगशरीर' असें नांव दिलें आहे. लिंगशरीर पर आणि अपर असें दोन प्रकारचें असतें. ब्रह्मदेवाचें लिंगशरीर पर होय. त्याला महत्तत्व म्हणतात. मनुष्य वगैरे प्राण्यांचें लिंगशरीर अपर होय. त्याला अहंकार म्हणतात. जेव्हां जीव स्थूलशरीररूप उपाधींशीं संयुक्त होऊन जाग्रदवस्थेमध्यें संचार करतो तेव्हां त्याला 'विश्व' असें म्हणतात. वरील सर्व उपाधींनीं रहित असें जें चैतन्य तेंच साक्षी होय. हें साक्षित्व अज्ञान्याच्या दृष्टीनेंच आहे. तें तुरीयावस्थेमध्यें भासतें. झोपेंतून जाग आल्यावरोबर आणि झोंप लागण्याचे पूर्वी एक क्षणभर अहंकार वगैरेंनीं रहित अशी जी केवळ ज्ञानस्वरूप अवस्था असते ती तुरीयावस्था होय. ज्याअर्थी या अवस्थेमध्यें 'मी ज्ञाता' असें भान होत नाहीं त्याअर्थी 'आत्मा ज्ञाता आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. तो केवल ज्ञानस्वरूप आहे (बृह० उपनि० २।४।१२ पहा.) 'आत्मा ज्ञाता आहे' असा जो भास होतो तो अज्ञान अहंकार वगैरे उपाधींच्या योगानें होतो; व प्रपंच ज्ञेय आहे हाही भास अज्ञानाच्या योगानेंच होतो. वास्तविक विचार केला असतां ज्ञाता आणि ज्ञेय हीं दोन स्वरूपें मिथ्या आहेत.

१५. **शांकरमतीं जगाचें स्वरूपः**—जगांतील सर्व वस्तूंना व्यवहारदृष्टीनेंच खरेपणा आहे, परमार्थदृष्टीनें नाहीं. परमार्थदृष्टीनें खरेपणा फक्त एका ब्रह्मालाच आहे. ज्याप्रमाणें स्वप्नांतील वस्तू स्वप्नांत खऱ्या वाटतात परंतु तो खरेपणा जागेपणीं टिकत नाहीं त्याप्रमाणें ह्या सर्व वस्तू व्यवहारांत खऱ्या भासतात, परंतु तो खरेपणा आत्म्याचें तत्त्वज्ञान झाल्यानंतर टिकत नाहीं. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं सृष्टीचें वर्णन करतांना आकाश, वायु वगैरे अनेक वस्तूंचें वर्णन केलें आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं हें सर्व ब्रह्मच आहे दुसरें कांहीं नाहीं असें सांगितलें आहे. हीं वचनें परस्परविरुद्ध भासतात; पण कोणत्याच श्रुतीला अप्रमाण म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अनेक वस्तूंचें वर्णन व्यवहारदृष्टीनें केलें आहे; आणि 'दुसरें कांहीं नाहीं' हें परमार्थदृष्टीनें म्हटलें आहे. जर सर्व वस्तूंचा परमार्थदृष्टीनें खरेपणा असेल तर 'दुसरें कांहीं नाहीं' ही श्रुति सर्वथा अप्रमाण मानावी लागेल. तात्पर्य, जगांतील सर्व वस्तू अनिर्वचनीय आहेत. अनिर्वचनीय म्हणजे 'त्या नाहींत' असेंही म्हणतां येत नाहीं, आणि 'त्या आहेत' असेंही म्हणतां येत नाहीं; कारण, जर 'त्या नाहींत' असें म्हटलें तर अज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीला जो त्यांचा भास होतो तो संभवणार नाहीं; तसेंच, जर 'त्या आहेत' असें म्हटलें तर ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीनें जो त्यांचा बाध होतो तो संभवणार नाहीं. श्रुतीनें (बृह० ४।३।२२) ज्ञानी मनुष्याचें वर्णन करतांना 'ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीनें बाप हा बाप होत नाहीं' अशा रीतीनें बाप, आई, देव वगैरे सर्वांचा बाध केला आहे, इतकेंच नव्हे, तर श्रुतीनें आपला स्वतःचा सुद्धां निरभिमानपणें बाध सांगून आपणच आपलें मिथ्यात्व कबूल केलें आहे. 'जर श्रुतिसुद्धां मिथ्या तर तिच्यापासून खरें आत्मज्ञान कसें होईल' अशी मात्र शंका घेऊं नये. कारण, स्वप्नांतील पदार्थ मिथ्याभूत असूनही त्यांपासून त्यांचें ज्ञान खरें होतें असा अनुभव येतो. स्वप्नांतील पदार्थ जागें झाल्यावर दिसत नाहींत; परंतु ज्ञान कायम असतें.

१६. **शांकरमतीं महाभूतांची उत्पत्ति व पंचीकरणः**—या सर्व मिथ्याभूत पदार्थांचें मूलस्वरूप 'अनादि अविद्या' ही होय. सत्त्व, रजस् आणि तमस् ह्या तीन गुणांनीं अविद्या त्रिगुणा-

त्मक आहे. प्रलयकाल सपल्यानतर अविद्या आणि जीवांनीं केलेलीं पूर्व कर्मे यांच्या साहाय्यानें अमुक प्रकारचें जग उत्पन्न करावें असा परमात्मा संकल्प करतो. त्या संकल्पानुसार अविद्या प्रथमतः आकाश बनते; त्यानंतर आकाशापासून वायु, वायूपासून तेज, तेजापासून उदक, व उदकापासून पृथ्वी अशा क्रमानें सूक्ष्म पंचमहाभूतें उत्पन्न होतात. आकाशामध्यें शब्द; वायूमध्यें शब्द आणि स्पर्श; तेजामध्यें शब्द, स्पर्श आणि रूप; उदकामध्यें शब्द, स्पर्श, रूप आणि रस; आणि पृथ्वीमध्यें शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध; असे वाढत्या प्रमाणानें गुण असतात. या पंचमहाभूतांचें मूलकारण जी अविद्या ती त्रिगुणात्मक असल्यामुळें हीं भूतेंही त्रिगुणात्मक आहेत. पंचमहाभूतांमध्यें असणारा सत्त्वगुण एकवटून त्यापासून एक वस्तु उत्पन्न होते. तिला मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त अशीं नांवें आहेत. आकाशाच्या सात्विकांशापासून श्रोत्रेंद्रिय आणि राजसांशापासून वागिंद्रिय, वायूच्या सात्विकांशापासून त्वगिंद्रिय आणि राजसांशापासून हस्तेंद्रिय, तेजाच्या सात्विकांशापासून चक्षुरिंद्रिय आणि राजसांशापासून पादेंद्रिय, जलाच्या सात्विकांशांपासुन रसनेंद्रिय आणि राजसांशापासून पायुइंद्रिय, पृथ्वीच्या सात्विकांशापासून घ्राणेंद्रिय आणि राजसांशापासून उपस्थेंद्रिय, अशीं निरनिराळीं ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें उत्पन्न होतात. प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असा पांच प्रकारचा वायु पंचमहाभूतांच्या रजोगुणापासून उत्पन्न होतो. तमोगुणाने युक्त अशा त्या सूक्ष्म पंचमहाभूतांचें 'पंचीकरण' झालें म्हणजे तीं भूतें स्थूल होतात प्रत्येक महाभूताचे दोन भाग करून त्यांपैकीं एक भाग कायम ठेवावा; व दुसऱ्या भागाचे चार भाग केल्यावर एक एक भाग इतर भूतांच्या कायम ठेवलेल्या भागामध्यें मिळवावा. ह्या विधीला पंचीकरण म्हणतात. उदाहरणार्थ, स्थूल पृथ्वीमध्यें अर्धा भाग पृथ्वीचा असून जल, तेज, वायु आणि आकाश या प्रत्येकाचा आठवा हिस्सा मिळून अर्धा भाग आहे, इतर स्थूल भूतेंहीं याच रीतीनें बनलीं आहेत. जरी सर्वांमध्यें सर्वांचे अंश आहेत तरी अर्धा भाग ज्या भूताचा असेल त्याच्या नांवानें ही पृथ्वी, हें जल, इत्यादि व्यवहार होतात. तमोगुणानें युक्त अशा स्थूल पंचमहाभूतांपासून हें सर्व ब्रह्मांड उत्पन्न होतें. ब्रह्मांडामध्यें सात ऊर्ध्वलोक व सात अधोलोक असे एकंदर चौदा लोक आहेत. भूमि, अंतरिक्ष, स्वर्ग, मह, जन, तप आणि सत्य हे सात ऊर्ध्वलोक होत. अतल, पाताल, वितल, सुतल, तलातल, रसातल आणि महातल हे सात अधोलोक होत. मनुष्य वगैरे प्राण्यांचें जरायुज शरीर, पक्षी वगैरेंचें अंडज शरीर, उवा लिखा वगैरेंचें स्वेदज शरीर, आणि लता वृक्ष वगैरेंचें उद्भिज्ज शरीर अशीं चार प्रकारचीं शरीरें तमोगुणानें युक्त अशा स्थूल भूतांपासूनच उत्पन्न होतात.

१७. **शांकरमतीं जीवाचें स्वरूपः**—या सर्व प्रकारच्या शरीरांमध्यें प्रविष्ट झालेल्या चैतन्याला 'जीव' म्हणतात. चैतन्य हें व्यापक असल्यामुळें जीवही अर्थात् व्यापक असलाच पाहिजे. शिवाय, जीवात्मा जर अणु असेल तर सर्व शरीरभर जो सुखाचा किंवा दुःखाचा अनुभव येतो तो येणार नाहीं. शरीराएवढा असेल तर त्याचें परिमाण अनियमित होईल; कारण शरीराचें परिमाण नियमित नाहीं. आणि त्यामुळें 'जीव अनित्य आहे' असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें असतां जन्मान्तराचा संबंध सुटत असल्यामुळें उपजल्याबरोबर जीं सुखदुःखें होऊं लागतात त्यांचें कारण काय तें सांगतां येणार नाहीं. 'जीव व्यापक आहे' असें मानण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं एखादा मनुष्य देशान्तरीं जाऊन तेथें असलेल्या वस्तूंचा उपभोग घेतो; व ज्याअर्थीं त्या वस्तूंचा तो उपभोग घेतो त्याअर्थीं त्या वस्तू त्याच्या अदृष्टानें उत्पन्न झाल्या असल्या पाहिजेत; परंतु, त्या वस्तूंच्या उत्पत्तीच्या वेळीं तो मनुष्य तेथें नव्हता; तर मग त्याचे

अदृष्ट देशांतरीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें कारण कसें झालें ? या प्रश्नाचा उलगडा जीव व्यापक मानल्याखेरीज होत नाहीं. जीवाला सुखदुःखांचा अनुभव अज्ञानामुळें येतो. प्रत्येक जीवाला अज्ञान, लिंगशरीर व स्थूलशरीर ह्या उपाधी लागल्याच आहेत. हा संबंध आत्मज्ञानाशिवाय सुटत नाहीं. कारण, खरें समजल्याशिवाय खोटें मनांतून नाहींसें होत नाहीं. आत्मज्ञान झाल्यानंतर जरी मनुष्य जिवंत असला तरी तो मुक्तच समजला पाहिजे. कारण त्या वेळीं त्याचा जरी शरीर वगैरेंशीं संबंध आहे तरी तो नसल्यासारखाच आहे. हीच 'जीवन्मुक्ति' होय. आणि प्रारब्ध कर्म संपल्यामुळें जेव्हां देहपात होतो, तेव्हां तो विदेहमुक्त होतो. मुक्ति मिळते म्हणजे जीवाला त्या वेळीं कांहीं निराळें रूप प्राप्त होतें असें नाहीं; तर तो त्यावेळीं आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. जरी जीव हा सदोदित आत्मरूपीच आहे तरी जेव्हां अज्ञानामुळें त्याला सुखदुःखांचा भास होतो तेव्हां त्याला ' बद्ध ' असें म्हणतात. तो भास ज्ञानाच्या योगानें दूर झाला म्हणजे 'मुक्त' असें म्हणतात. ' विदेहमुक्ति ' हाच परम पुरुषार्थ होय.

१८. श्रीशंकराचार्यांचा कालः—श्रीशंकराचार्यांचा जन्म आठव्या शतकामध्यें झाला असें पूर्वीं सांगितलें. परतु त्यासंबंधानें मतभेद आहे. वे. श्रीकृष्णशास्त्री आठल्ये यांनीं शंकराचार्यांचें चरित्र लिहिलें आहे. त्यावरून त्यांनीं जिनविजयांतील कांहीं श्लोकांवरून युधिष्ठिर शके २१५८ रक्ताक्षीनामक संवत्सरीं माघ कृष्ण चतुर्दशी सोमवारीं मध्यरात्रीं शंकराचार्यांचा जन्म झाला आणि युधिष्ठिर शके २१९० दुर्मुखनामक संवत्सरामध्यें मार्गशीर्ष शु॥ त्रयोदशी सोमप्रदोषाचे दिवशीं संध्याकाळीं शंकराचार्य कैलासास गेले असें सिद्ध केलें आहे. या कालनिर्णयानें आज मितीला (म्हणजे शालिवाहन शक १८३०) शंकराचार्यांचा जन्म होऊन २८५२ वर्षे झालीं. (युधिष्ठिर शकाचीं एकंदर वर्षे ३०४४ त्यांत वजा २१५७; बाकी राहिलीं ८८७, त्यांत विक्रम शकाची १३५ व शालिवाहनाची १८३० मिळविलीं असतां २८५२ होतात). सदानंदस्वामीकृत शंकरविजयावरून युधिष्ठिर शके २७२२ सर्वजित् नामक संवत्सरामध्यें शंकराचार्यांचा जन्म झाला असें दिसतें. भास्कररायकृत दीक्षामीमांसेंत शालिवाहन शकाच्या सातव्या शतकामध्यें शंकराचार्य जन्मले असें म्हटलें आहे. आर्यविद्यासुधाकरामध्यें संप्रदायवेत्त्यांचा एक श्लोक व शंकरमंदारसौरभांतील एक श्लोक देऊन शालिवाहन शके ७१० मध्यें शंकराचार्यांचा जन्म झाला असावा असें सिद्ध केलें आहे. याप्रमाणें शंकराचार्यांच्या जन्मकालासंबंधानें जरी मतभेद आहे तरी रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य या तिघांच्या पूर्वीं शंकराचार्य झाले याविषयीं मतभेद नाहीं.

१९. रामानुजाचार्यांचें विशिष्टाद्वैतमतः—रामानुजाचार्यांच्या मताला विशिष्टाद्वैतमत म्हणतात. ह्या मतामध्यें चित्, अचित् आणि ईश्वर अशीं मुख्य तत्वें तीन आहेत. त्यांपैकीं चित् आणि अचित् हीं दोन तत्वें ईश्वराचें शरीर होय. त्या शरीरानें युक्त असा ईश्वर एकच आहे. वर निर्दिष्ट केलेलीं तीन तत्वें परस्पर-भिन्न असल्यामुळें ' ईश्वर हेंच काय तें एक तत्व आहे, तद्व्यतिरिक्त दुसरें कांहीं नाहीं ' असें जरी मानतां येत नाहीं तरी चित् आणि अचित् ह्यांनीं विशिष्ट असा ईश्वर एकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. म्हणूनच या मताला विशिष्टाद्वैत असें नांव पडलें आहे. शिवाय, हें नांव पडण्याचें दुसरेंही कारण आहे. तें असें—चित् आणि अचित् हीं दोन्ही तत्वें स्थूल आणि सूक्ष्म अशीं दोन प्रकारचीं आहेत. त्यांपैकीं सूक्ष्म चित् आणि सूक्ष्म अचित् ह्यांनीं युक्त ईश्वर हा कारण, आणि स्थूल चित् व स्थूल अचित् ह्यांनीं युक्त ईश्वरच कार्य होय. तेव्हां स्थूलचिदचिद्विशिष्ट ईश्वर आणि सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्ट ईश्वर यांचें अद्वैत म्हणजे ऐक्य असल्यामुळें विशिष्टांचें जें अद्वैत तें विशिष्टाद्वैत होय. द्वैतांत विशिष्ट

म्हणजे युक्त अद्वैत असाही विशिष्टाद्वैत शब्दाचा अर्थ संभवतो. कारण चित्, अचित् आणि ईश्वर या तीन तत्त्वांमध्यें परस्पर-भेद असल्यामुळें हें अद्वैत द्वैतानें युक्त आहे.

२०. **विशिष्टाद्वैतमतीं जीवाचें स्वरूपः**—चित् म्हणजे जीव होय. तो जीव प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्न आहे. कारण, सुख आणि दुःख हीं सर्वांना सारखीं होत नाहींत. जर एकच जीव असता तर अनेक शरीरांमध्यें सुखाचा आणि दुःखाचा सारखाच अनुभव आला असता. आतां, 'जीव एक आहे' असें जें कांहीं ठिकाणीं म्हटलें आहे त्याचा अर्थ 'सर्व जीव एका जातीचे आहेत' असा समजावा. एका जातीचा तांदूळ पाहिला असतां 'तो आणि हा तांदूळ एकच आहे' असें म्हणतात. ह्यालाच 'प्रकाराद्वैत' म्हणतात. जीव विभु नाहीं म्हणजे त्याची सर्वत्र व्याप्ति नाहीं. शरीरामध्यें देखील सर्वत्र जीवाची व्याप्ति नाहीं; कारण, तो अगदीं सूक्ष्म व अणु परिमाणाचा आहे. जर जीव हा शरीराएवढा असेल तर तो अनित्य मानावा लागेल. कारण, 'ज्या वस्तूचें मध्यम परिमाण असतें ती वस्तु अनित्य असते' असा नियम आहे. जीव अनित्य असल्यास प्राणी जन्माला आल्याबरोबर जीं त्याला सुख-दुःखें प्राप्त होतात तीं आपोआप प्राप्त होतात असें मानावें लागेल. जर 'जीव हा विभु आहे' असें नैयायिकांच्या मताप्रमाणें मानावें तर एक शरीर सोडून बाकी घट पट वगैरे सर्व ठिकाणीं जीवाची विनाकारण व्याप्ति मानावी लागेल. शिवाय, तसा अनुभवही येत नाहीं. जरी जीव अणु आहे तरी त्याच्या चैतन्य या गुणाची व्याप्ति सर्व शरीरामध्यें असल्यामुळें शरीराच्या कोणत्याही भागांत किंवा सर्व शरीरभर सुखाचा किंवा दुःखाचा जो अनुभव येतो तो जीवाणुत्वाच्या विरुद्ध नाहीं. ज्ञान हा जीवाचा गुण आहे; कारण 'मी जाणणारा आहें' असा नेहमीं अनुभव येतो. म्हणूनच पुढें सूत्रकारांनीं 'ज्ञोत एव' (ब्र० सू० २।३।१८) असें म्हटलें आहे. या सूत्रामध्यें 'ज्ञ' या शब्दाचा 'जाणणारा' असा अर्थ प्रसिद्धच आहे. ज्ञान हा आत्म्याचा गुण असून त्याला द्रव्यही म्हणतां येतें. कारण ज्ञानाच्या संकोच व विकास या अवस्था नेहमीं दृष्टीस पडतात. 'जो पदार्थ गुण असतो तो द्रव्यांपैकीं नसतोच' असा कांहीं नियम नाहीं. कांहीं द्रव्यस्वरूप गुण आणि कांहीं केवळ गुण असे गुणांचे दोन प्रकार आहेत. ज्ञान हा गुण पहिल्या प्रकारापैकीं आहे. सत्त्व, रज वगैरे गुण दुसऱ्या प्रकारापैकीं आहेत. जीव हाच कर्ता व भोक्ता आहे. जीवाचे ठिकाणीं जें कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व आहे तें औपाधिक आहे असें समजूं नये. आतां त्या कर्तृत्वाविषयीं आणि भोक्तृत्वाविषयीं जीवाला स्वतंत्रता मात्र नाहीं. त्या कामीं जीव हा ईश्वराधीन आहे. त्या जीवाचें 'मी' असें ज्ञान प्रत्येक प्राण्याला होतें. अहंकार हा झोपेमध्यें सुद्धां आहेच. कारण जागा झाल्यावर 'मी निजलों होतों' असें झोंपेच्या वेळच्या मीपणाचें अनुसंधान सर्वांना होतें. मोक्षावस्थेमध्यें सुद्धां अहंकार कायम असतो.

२१. **विशिष्टाद्वैतमतीं जगाचें स्वरूपः**—जीवाशिवाय हें सर्व जग अचित् होय. तें खरें आहे; मायिक नव्हे. कांहीं लोक 'हें जग मायिक आहे' असें म्हणतात; तें बरोबर नाहीं. कारण, ह्या मायेचें अस्तित्व प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकीं कोणत्याही प्रमाणानें सिद्ध करतां येत नाहीं. तसेंच, 'ह्या मायेचा आश्रय कोण' हेंही सांगतां येत नाहीं. 'जीव हा मायेचा आश्रय आहे' असें म्हणावें तर तसें म्हणतां येत नाहीं. कारण मायावादी लोक 'जीवपणा हा मायेनेंच कल्पिलेला आहे' असें मानतात. तेव्हां 'अगोदर माया सिद्ध होते कीं अगोदर जीवपणा प्राप्त होतो' ह्या गोष्टीचा कांहींच निश्चय करतां येत नाहीं. तसेंच, ईश्वर हा देखील मायेचा आश्रय होऊं शकत नाहीं. कारण, ईश्वर हा ज्ञानस्वरूप आहे आणि माया ही तर अज्ञानस्वरूप आहे व तिच

ज्ञानाच्या योगानें नाश होतो ' असें मायावादी लोकांचेंच मत आहे. शिवाय, ही माया ज्ञानस्वरूप ब्रह्माशीं अत्यंत विरुद्ध असल्यामुळें हिच्या योगानें ब्रह्मस्वरूपाचें कसें आच्छादन होतें तें सांगतां येत नाहीं. ही माया ज्या दोषामुळें उत्पन्न होते त्या दोषाचें मूलकारण अमुक आहे हें निरूपण करणें अतिशय कठीण आहे. एकंदरींत, हें जग खरें आहे असेंच मानलें पाहिजे. जर, घट पट वगैरे सर्व वस्तू मिथ्या असतील तर त्यांचें ज्ञानच मुळीं होणार नाहीं. कारण, ' खोट्या वस्तूपासून खऱ्या ज्ञानाची उत्पत्ति होते ' हें संभवत नाहीं. स्वप्नांतले पदार्थसुद्धां खरेच आहेत. त्या पदार्थांना ईश्वर उत्पन्न करतो. ईश्वराच्या अंगीं विलक्षण शक्ति असल्यामुळें एकट्या स्वप्न पाहणाऱ्याच्याच दृष्टीस पडणारे आणि तेवढ्या वेळेपुरते पदार्थ त्याला उत्पन्न करतां येतात. शिंप असतांना रुप्याचा भास होतो तेथें देखील शिंपेमध्यें रुपें खरेंच असतें. कारण, ' कोणतीही वस्तु आपल्यासारख्या दुसऱ्या वस्तूमध्यें अंशरूपानें असतेंच ' असा नियम आहे. सर्व भ्रमाला हा नियम लागू आहे. एकदरींत हें जग खरें आहे असें सिद्ध होतें.

२२. **विशिष्टाद्वैतमतीं ईश्वराचें स्वरूपः**—प्रपंचांतील सर्व वस्तू अज्ञानमूलक नसल्यामुळें ज्ञान झालें तरी त्यांचा नाश होत नाहीं. जीवानें प्रपंचांतून सुटका करून घेण्याकरितां परमेश्वराची उपासनाच केली पाहिजे. परमेश्वर हा चित् आणि अचित् ह्या सर्व वस्तूंचें नियमन करतो. तो निर्गुण नसून ज्ञान आनंद वगैरे गुणांनीं युक्त आहे. श्रुतीमध्यें (श्वे. ६।१९) 'परमात्मा निर्गुण आहे' असें जें म्हटले आहे त्याचा अर्थ 'परमात्मा हा त्याज्य गुणांनीं रहित आहे' असा समजावा. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्यें (८।१।५) 'परमात्मा हा पापरहित आहे. त्याला जरा, मरण, शोक, क्षुधा, तृषा कांहीं नाहीं' अशा रीतीनें परमात्म्याचे ठिकाणीं कांहीं गुणांचा निषेध करून पुढें सत्यकामत्व वगैरे गुण स्पष्टच सांगितले आहेत '' परमात्मा जर सगुण मानला तर ' ज्यापासून वाणी निवृत्त होते ' (तै. २।९।१) ह्या श्रुतीशीं विरोध येतो; कारण परमात्मा ज्ञानी आहे व तसाच तो आनंदी आहे असें गुणांच्या द्वारानेंच त्याचें सहज प्रतिपादन करतां येतें '' अशी मात्र शंका घेऊं नये; कारण जरी परमात्मा सगुण आहे, तरी त्याच्या गुणांमध्यें एक प्रकारचा विशेष आहे. आपण कितीही प्रयत्न केला तरी त्या गुणांच्या खऱ्या स्वरूपाचें कधींही प्रतिपादन करतां येणार नाहीं असा त्या श्रुतीचा अभिप्राय आहे. परमात्मा विभु आहे. कारण त्याचें स्वरूप व्यापक आहे, त्याचा ज्ञानरूपी गुण व्यापक आहे आणि त्याचें शरीरही व्यापक आहे.

२३. **विशिष्टाद्वैतमतीं मोक्षाचें स्वरूपः**—मोक्षावस्थेमध्यें जीवाचें परमात्म्याशीं ऐक्य होत नाहीं. कारण, ज्या वस्तू मूळपासून अत्यंत भिन्न आहेत त्यांचें ऐक्य कधींही होणार नाहीं. फक्त त्या अवस्थेमध्यें जीवांना परमात्म्याचें सादृश्य प्राप्त होतें. मुंडकोपनिषदामध्यें (३।१।३) अत्यंत सादृश्याप्रद प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. तसेंच, भगवद्गीतेमध्यें (१४।२) 'माझ्या सादृश्याप्रत प्राप्त झालेले' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. आतां 'ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मस्वरूप होतो' असें जें श्रुतीमध्यें (मुं. ३।२।९) म्हटलें आहे त्याचा अभिप्राय 'ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मतुल्य होतो' असाच समजावा. ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) असें जें छांदोग्योपनिषदामध्यें म्हटलें आहे तेथें ' तें ' या शब्दाचा ' सर्वज्ञ ब्रह्म ' असा अर्थ आहे. आणि ' तूं ' या शब्दाचा अर्थ ' जीवरूपी शरीरानें युक्त ब्रह्म ' असा अर्थ आहे. या दोन अर्थांमध्यें ऐक्य स्वाभाविकच आहे. तेव्हां या श्रुतीवरून जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध होत नाहीं. बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें (२।४।१४, ४।४।१९) जो भेदाचा निषेध केला आहे त्याचा अभिप्राय ' ज्या वस्तूचें ब्रह्म

कारण नाहीं आणि जिच्यामध्यें अंतर्यामिस्वरूपानें ब्रह्माचा संबंध नाहीं अशी ब्रह्माहून भिन्न वस्तु ह्या ब्रह्मांडामध्यें एकही नाहीं ' असा आहे. याप्रमाणें सर्व श्रुतींची उपपत्ति होत असल्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं. एकंदरींत, जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद असून तो मोक्षावस्थेमध्येंसुद्धां कायमच राहतो. मोक्ष हा परमात्म्याची उपासना केली असतां प्राप्त होतो. परमात्मा ज्या लोकीं असतो तेथें प्रवेश होणें, परमात्म्याजवळ जाणें, आणि परमात्म्यासारखें रूप प्राप्त होणें ह्या अवस्था मोक्षप्राप्तीच्या पूर्वींच्या आहेत. मोक्ष हा सायुज्यरूप एकप्रकारचाच आहे. त्यामध्यें तारतम्य नाहीं. सायुज्य म्हणजे परमात्म्यासारखें सुखोपभोगानें युक्त असणें. परमात्म्यासारखे सुखोपभोग स्थूलशरीर कायम असतांना संभवत नाहींत. तेव्हां जरी आत्मज्ञान झालें तरी मरणाच्या पूर्वीं मोक्षप्राप्तीची आशा नसल्यामुळें जीवन्मुक्ति कोणालाही प्राप्त होत नाहीं. तात्पर्य, मरणानंतरच मोक्ष प्राप्त होतो. हाच परम पुरुषार्थ होय.

२४. **रामानुजाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्तः**—रामानुजाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके १०४९ प्लवंगनाम संवत्सरामध्यें झाला. त्यांचे राहण्याचें ठिकाण भूतपुरी. हें गांव हल्लीं ' प्रेमधुला ' या नांवानें त्रिचनापल्ली जिल्ह्यामध्यें प्रसिद्ध आहे असें म्हणतात. ह्यांच्या बापाचें नांव केशवपंडित. आईचें नांव कांतिमती. यादवप्रकाश म्हणून जे एक ब्रह्मसूत्राचे व्याख्याकार होऊन गेले ते रामानुजाचार्यांचे मातुल होत त्यांच्यापासूनच यांना विद्या प्राप्त झाली असावी. रामानुजाचार्यांनीं विशिष्टाद्वैत मताला अनुसरून ब्रह्मसूत्रांचें भाष्य केलें आहे. यालाच ' श्रीभाष्य ' म्हणतात. पूर्वीं द्रविड देशामध्यें शठकोपाचार्य म्हणून एक पंडित होऊन गेले. हें द्रविड जातीचे ब्राह्मण होते. शापामुळें यांना शूद्र जातींत जन्म प्राप्त झाला होता असें म्हणतात. त्यांच्यापासूनच विशिष्टाद्वैतमत प्रथम उत्पन्न झालें. कदाचित् तें मत पूर्वीं उत्पन्न झालें असल्यास त्यांच्यापासून तें अधिक प्रचारांत आलें असावें त्यांनीं द्रविड भाषेमध्यें बरेच ग्रंथ केले आहेत. त्या ग्रंथांना अनुसरून द्रविड जातीच्या बौधायन पंडितानें ब्रह्मसूत्रांची वृत्ति संस्कृत भाषेमध्यें केली ही वृत्ति हल्लीं दृष्टीस पडत नाहीं. या वृत्तीला अनुसरून रामानुजाचार्यांनीं श्रीभाष्य वगैरे ग्रंथ केले आहेत रामानुजाचार्य हे शेषाचा अवतार होते असें सांप्रदायिक लोक म्हणतात.

२५. **वल्लभाचार्यांचें शुद्धाद्वैतः**—वल्लभाचार्यांच्या मताला शुद्धाद्वैत मत असें म्हणतात. शुद्ध म्हणजे मायाविरहित असें जें ब्रह्म आणि जीव यांचें अद्वैत म्हणजे ऐक्य असा शुद्धाद्वैत शब्दाचा अर्थ आहे. अथवा शुद्धांचें अद्वैत तें शुद्धाद्वैत असाही अर्थ होईलः शुद्ध म्हणजे मायाविरहित असे जे ब्रह्म आणि जीव त्यांचें अद्वैत म्हणजे ऐक्य. ज्याप्रमाणें ठिणग्या ह्या अग्नीच्या अंशभूत आहेत त्याप्रमाणें जीव हा ब्रह्माचा अंश आहे. ' जीव माझा अंश आहे ' असें भगवद्गीतेमध्यें अ. १५ श्लो. ७ स्पष्ट सांगितलें आहे. जीव हा ब्रह्मस्वरूप आहे असें मात्र समजूं नये. तसें मानिलें तर जीवाला ब्रह्मविषयक अज्ञान कसें झालें तें सांगतां येणार नाहीं. ' आपल्याला आपलेंच ज्ञान होत नाहीं ' हें म्हणणें वेडेपणाचें आहे. किंवा शुद्ध म्हणजे मायेच्या संबंधानें रहित जे ब्रह्म आणि जग हे दोन पदार्थ त्यांचें ऐक्य असाही शुद्धाद्वैत शब्दाचा अर्थ होतो. जग हें ब्रह्माचें आधिभौतिक स्वरूप असल्यामुळें ' तें ब्रह्माहून भिन्न आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं.

२६. **वल्लभाचार्यांचें मतीं जगाचें स्वरूपः**—ह्या जगाचें समवायिकारण ब्रह्म आहे, आणि ब्रह्मशक्ति हें निमित्तकारण आहे तेव्हां 'हें जग मिथ्या आहे, फक्त आत्मरूपी अधिष्ठानावर त्याचा भास होतो ' असें समजूं नये. सत्, चित् आणि आनंद हे तिन्ही अंश घट पट वगैरे

सर्व अचेतन वस्तूंमध्येंही आहेत; परंतु अचेतनांमध्यें सत् म्हणजे अस्तित्व हा अंश प्रकाशित आहे; आणि बाकीचे अंश अप्रकाशित आहेत. जीवामध्यें सत् आणि चित् हे दोन्ही अंश प्रकाशित आहेत. फक्त आनंदांश अप्रकाशित आहे. परमात्म्याचे ठिकाणीं कोणताही अंश अप्रकाशित नाहीं. तामस बुद्धीचे लोक 'जग मिथ्या आहे' असें प्रतिपादन करून ब्रह्मवादामध्यें फार घोटाळा करतात; परंतु त्यांचें म्हणणें सूत्रकारांना पसंत नाहीं. सूत्रकारांनीं (२।१।१४) 'कारण आणि कार्य यांमध्यें ऐक्य आहे' असें सांगून जगाचें सत्यत्वच स्थापिलें आहे. पहा कीं मिथ्याभूत पदार्थांचें कधींही सत् पदार्थांशीं ऐक्य संभवत नाहीं. आतां येथें अशी शंका येते कीं छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते असें सांगितलें असून तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते' असें सांगितलें आहे. आतां, जर जग हें खरें असेल तर त्याची उत्पत्ति कोणत्या तरी एकाच प्रकारानें झाली असली पाहिजे; परंतु ज्याअर्थीं श्रुतीमध्यें एकाच पदार्थाची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनीं वर्णिली आहे त्याअर्थी 'हें जग मिथ्या आहे' असेंच मानावें लागतें. कारण 'मिथ्याभूत पदार्थांचें मूलकारण एकच असतें असा नियम नाहीं. उदाहरणार्थ, सापाचा भास हा दोरीवर, अथवा भूमि दुभंग झाली असतां तेथें, किंवा पाण्याची धार जमिनीवरून वाहत असतां नाही होतो. परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण एका पदार्थाची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनीं करून दाखविली असतां तेथें तो पदार्थ खोटा ठरत नाहीं; तर तेथें 'कर्त्याच्या अंगीं कांहीं विलक्षण सामर्थ्य आहे' असें लोक मानतात. येथें जग उत्पन्न करणाऱ्या ब्रह्माच्या अंगीं तर अलौकिक सामर्थ्य आहे; त्याची आपल्याला कल्पना सुद्धां होणार नाहीं. जरी अणुत्व, महत्त्व वगैरे धर्म आपणाला परस्परविरुद्ध दिसतात तरी अलौकिक सामर्थ्याच्या योगानें ब्रह्माला यथेच्छ रीतीनें पाहिजे त्या वेळीं पाहिजे त्या धर्मांचा स्वीकार करतां येतो. म्हणूनच श्रुतीमध्यें एका ब्रह्माच्याच संबंधानें परस्परविरुद्ध अशा अनेक गोष्टी अनेक ठिकाणीं ज्या सांगितल्या आहेत त्या विरुद्ध होत नाहींत. उदाहरणार्थ, ब्रह्म हें अणूंपेक्षां अणु, महतांपेक्षां महत्, धर्मरहित, सधर्मक, निराकार, साकार, निर्गुण, सगुण, असें वर्णिलें आहे. एक आहे, अनंत मूर्ती धारण करणारें आहे, क्रियारहित आहे, जग उत्पन्न करणारें आहे, जगाचा संहार करणारें आहे, निर्दय नाहीं, उपनिषत्प्रतिपाद्य आहे, तेथें वाणीची गति नाहीं, त्याचें ध्यान करावें, तेथें मनाची गति होत नाहीं इत्यादि विरुद्ध वर्णनें ब्रह्माचे ठिकाणीं वास्तविक विरुद्ध नाहींत.

२७. **वल्लभाचार्यांचें मतीं ब्रह्माचें स्वरूपः**—ब्रह्म सधर्मक आहे म्हणूनच त्या ब्रह्माचे ठिकाणीं 'पुरुषार्थदातृत्व' म्हणजे 'मोक्ष देणें' हा धर्म संभवतो. जर हा धर्म ब्रह्माचे ठिकाणीं नसेल तर हें सर्व शास्त्र निष्फळ होईल. आतां 'ब्रह्माचे ठिकाणीं अमुक धर्म आहेत' अशी त्या धर्मांची इयत्ता मात्र सांगतां येत नाहीं. सत्य, शौच, दया वगैरे अनेक गुण तेथें आहेत. परब्रह्म हें ब्रह्माचें आधिदैविक स्वरूप आहे. तें भक्तीशिवाय प्राप्त होत नाहीं. भक्तीचे दोन प्रकार आहेत. नारद वगैरे भक्त त्याच्या पायाची आणि गोपी त्याच्या मुखाची भक्ति करतात. ही दुसऱ्या प्रकारची भक्ति अत्यंत दुर्लभ आहे. भक्तीशिवाय नुसत्या अद्वैतज्ञानानें ब्रह्माचें आध्यात्मिक स्वरूप प्राप्त होतें. उदाहरणार्थ—शिशुपाल हा श्रीपुरुषोत्तमाच्या चरणामध्यें प्रविष्ट झाला आहे. अक्षर ब्रह्म हें ब्रह्माचें आध्यात्मिक स्वरूप होय. हें स्वरूप ब्रह्माचे चरणस्थानीं आहे. त्यामध्यें मुख्य आनंदांश किंचित् कमी आहे. ज्ञानी मनुष्याला जरी हें स्वरूप प्राप्त झालें तरी "हें श्रीपुरुषोत्तमाचें अधिष्ठान आहे' असें ज्ञान भक्तीशिवाय होत नाहीं मर्यादामार्गांतील लोक साधनांच्या द्वारें मुक्त होतात; परंतु पुष्टिमार्गांतील लोक हे साधनांवांचूनच

श्रीपुरुषोत्तमाच्या अनुग्रहानें मुक्त होतात. मोक्षावस्थेमध्येंसुद्धां जीव आणि ब्रह्म यांचें सर्वथा ऐक्य होत नाहीं. फक्त दुःखाची कायमची निवृत्ति होते, आणि आनंदांश प्रकट होतो. त्यावेळीं त्याला विभुत्वही प्राप्त होतें. जीव हा मूळचा अणु आहे. त्याचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीरभर पसरला आहे. जीव हा परमात्म्याचा अंश असून कर्ता, भोक्ता व ज्ञाता आहे असें सूत्रकारांचें मत आहे. (अ. २ पा. ३ सू. १८-३३ पहा).

२८. **वल्लभाचार्यांचें मतीं मोक्षाचें स्वरूपः**—जीवानें श्रीकृष्ण परमात्म्याची सेवा केली असतां मोक्ष प्राप्त होतो. सेवा ही दोन प्रकारची आहे. एक साधनरूप सेवा आणि दुसरी फलरूप सेवा. शरीर वगैरेंच्या द्वारानें केली जाणारी सेवा ही साधनरूप होय. मनानें केवल श्रीकृष्ण परमात्म्याचें अनुचिंतन करणें ही फलरूप सेवा होय. या दोन प्रकारच्या सेवेच्या योगानें मोक्ष प्राप्त होतो. मोक्षावस्थेमध्यें सुद्धां इन्द्रियें कायमच असतात. कारण इंद्रियें नित्य आहेत. त्यांची उत्पत्तिही होत नाहीं आणि त्यांचा नाशही होत नाहीं. प्रलयाचे वेळीं सुद्धां तीं अस्तित्वांत असतात. फक्त त्या वेळीं त्यांचें स्वरूप अप्रकाशित असतें. सृष्टीच्या वेळीं तें प्रकाशित होतें. त्या इंद्रियांच्या द्वारानें मोक्षावस्थेमध्यें जीवाला विशेष प्रकारचा आनंद प्राप्त होतो.

२९. **वल्लभाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्तः**—वल्लभाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके १४०१ विकारी संवत्सरामध्यें वैशाख कृष्ण एकादशीच्या दिवशीं गुरुवारीं झाला. त्यावेळीं धनिष्ठा नक्षत्र होतें, शुभयोग होता व बवकरण होतें. आंध्र देशांतील कांकरव गांव हें राहण्याचें ठिकाण. (कृष्णा आणि गोदावरी या दोन नद्यांच्या मधील प्रदेशाला आंध्रदेश म्हणत असत.) वल्लभाचार्यांच्या बापाचें नांव लक्ष्मणभट्ट, आईचें नांव एलमागार, व गुरूचें नांव नारायणभट्ट असें होतें. वल्लभाचार्य हे कृष्णयजुर्वेदी आपस्तंब शाखी होते. लक्ष्मणभट्ट आपल्या पत्नीसह काशी-यात्रेस गेले होते तेव्हां प्रवासांतच वल्लभाचार्यांचा जन्म झाला. कोणी यांस श्रीकृष्णाचा अवतार व कोणी अग्नीचा अवतार असें मानतात. यांनीं आपल्या मताप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांवर भाष्य लिहिलें त्याला 'अणुभाष्य' म्हणतात. त्या अणु-भाष्यामध्यें 'हे पंडित लोकहो, हा भाष्यरूपी भास्कर उदयाला आला आहे; आतां तुम्ही व्यर्थ भलत्या मार्गानें धावूं नका' असें सांगितलें आहे. त्यावरून वल्लभाचार्यांनीं आपल्या भाष्यावर सूर्याचें रूपक केलें आहे असें दिसतें. त्यांनीं आणखीही बरेच ग्रंथ लिहिले आहेत.

३०. **पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें द्वैतमतः**—पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें द्वैतमत आहे. द्वैत म्हणजे भेद होय. स्वतंत्र आणि अस्वतंत्र अशीं दोन प्रकारचीं तत्त्वें आहेत. सर्व सद्गुणांचा आश्रय आणि दोषरहित असा भगवान् विष्णु हें स्वतंत्र तत्त्व होय. यालाच ब्रह्म असें म्हणतात. त्याशिवाय दुसऱ्या कोणालाही स्वतंत्रता नाहीं. जीव आणि ब्रह्म हे परस्पराहून अगदीं भिन्न आहेत. सत्, चित्, आणि आनंद हें परमात्म्याचें शरीर होय. परमात्माच ह्या सर्व जगाचें मूलकारण. तो सर्व वस्तूंमध्यें अंतर्यामिस्वरूपानें राहतो. तो सुखाचा उपभोग घेतो. त्याला दुःख बिलकूल नाहीं. 'परमात्मा हा शुभ फलांचा उपभोग घेतो, अशुभ फलांचा उपभोग घेत नाहीं' असें पाद्मामध्यें सांगितलें आहे. मुंडकोपनिषदामध्यें (३।१।१) 'परमात्मा उपभोग घेत नाहीं' असें जें म्हटलें आहे त्याचा अभिप्राय 'परमात्मा हा दुःखाचा उपभोग घेत नाहीं' असाच समजावा; 'परमात्म्याला दोन्ही प्रकारचे उपभोग नाहींत' असा त्याचा अभिप्राय नाहीं. परमात्मा सर्व जग उत्पन्न करतो. ज्याप्रमाणें परमात्म्याहून जीव निराळे आहेत त्याप्रमाणें जग हें देखील निराळेंच आहे. ह्या मतामध्यें (१) जीव आणि ईश्वर यांमधील भेद, (२) जड आणि ईश्वर यांमधील भेद, (३) जीव आणि जड यांमधील भेद (४) जीवांमधील परस्परभेद आणि

(५) जड वस्तूंमधील परस्परभेद असे एकंदर पांच भेद मानिले आहेत. जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद मोक्षावस्थेमध्यें सुद्धां कायमच राहतो. भगवद्गीतेमध्यें (१४।२) 'भक्तांना ज्ञान प्राप्त झालें म्हणजे ते माझ्यासारखे होतात' असें सांगितलें आहे, त्यावरून ही गोष्ट सिद्ध होते. युक्तीवरूनही हेंच सिद्ध होतें. एका पाण्यामध्यें दुसरें पाणी आणून ओतलें तरी त्या दोन पाण्यांचें ऐक्य वास्तविक रीतीनें कधींही होत नाहीं. ज्याप्रमाणें आपल्याला त्या दोन्ही पाण्यांचें ऐक्य झालेसें वाटतें त्याप्रमाणें मोक्षावस्थेमध्येंही जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य झालेसें वाटतें. हें भासणारें ऐक्य घेऊनच श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं तसा व्यवहार केला आहे. त्यावरून 'जीव आणि ईश्वर यांचें खरेंच ऐक्य आहे' असें मात्र समजूं नये. श्रुतीमध्यें एका ठिकाणीं 'द्वैताचा नाश हा कल्याणकारक आहे' असें असें जें म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं 'द्वैत' या शब्दाचा 'मिथ्याज्ञान' असा अर्थ समजावा. तेव्हां त्यावरूनही जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य सिद्ध होत नाहीं.

३१. **पूर्णप्रज्ञाचार्यांचे मतीं मोक्षाचें स्वरूपः**—मोक्षावस्थेमध्यें जीवाला दुःख मुळींच होत नाहीं. स्त्रिया वगैरेंच्या बरोबर क्रीडा मोक्षावस्थेमध्येंही करतां येते. ईश्वराप्रमाणें जीवाला देखील मोक्षावस्थेमध्यें अनेक प्रकारचीं सुखें प्राप्त होतात. फक्त लक्ष्मी आणि श्रीवत्स हीं दोन मात्र जीवाला प्राप्त होत नाहींत; व जीवाला जग उत्पन्न करण्याची शक्ति येत नाहीं. त्याला ईश्वराच्या अधीनच वागावें लागतें. स्वातंत्र्य मिळत नाहीं. मोक्षावस्थेमध्यें तारतम्य आहे. सर्व मुक्तांची सारखी अवस्था नाही. कारण, उपासना अनेक प्रकारच्या असल्यामुळें त्यांपासून होणारें मोक्षप्राप्तीचें साधन जें आत्मदर्शन तें सर्वांना सारखें होत नाहीं. मोक्षावस्थेमध्यें आरंभीं कर्मांचा क्षय होतो. नंतर त्या जीवाचें देहापासून उत्क्रमण होतें. जीवाचें अणु परिमाण असल्यामुळें 'त्याची उत्क्रांति होते' असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. जर जीवाचें विभु परिमाण असतें तर मात्र 'त्याची उत्क्रांति होते' असें म्हणतां आलें नसतें. पुढें तो जीव विशिष्ट मार्गानें गमन करतो व नंतर त्याला परमात्म्याप्रमाणें सुखोपभोग प्राप्त होतात. मोक्षाचें मुख्य साधन ज्ञान होय. 'ज्ञान आणि कर्म या दोहोंपासून मोक्ष प्राप्त होतो' असा 'समुच्चयवाद' बरोबर नाहीं. कारण ज्ञानी मनुष्यानें कर्म केलेंच पाहिजे असा नियम नाहीं. आतां कर्म हें त्या ज्ञानाचें अंग आहे, म्हणजे एखाद्या जीवानें जर चांगलें कर्म केलें असेल तर त्या कर्माला अनुसरून ज्ञानाच्या फलामध्यें कांहीं विशेष उत्पन्न होतो. (अ. ३ पा. ४ सू. ३३ पहा.)

३२. **पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें मतीं जीवाचें स्वरूपः**—जीव हा ज्ञाता आहे. कारण ज्ञान हा त्याचा गुण आहे; परंतु तें ज्ञान क्षणिक आहे. विज्ञानवादी बौद्ध लोकांचें खंडन करतांना सूत्रकारांनीं (अ. २ पा. २ सू. ३१) ज्ञानाचें क्षणिकत्व सांगितलें आहे. ज्ञान, आनंद वगैरे जीवाचे गुण मोक्षावस्थेच्या पूर्वीं अभिव्यक्त नसतात. ते मोक्षावस्थेमध्यें व्यक्त होतात. मोक्ष प्राप्त होण्याकरितां जीवानें परमात्म्याची सेवा केली पाहिजे. परमात्मा हा सेव्य आहे, आणि जीव हा त्याचा सेवक आहे. ती सेवा अंकन, नामकरण, आणि भजन अशी तीन प्रकारची आहे. अंकन म्हणजे तप्त मुद्रा धारण करणें. त्या धारण केल्या म्हणजे त्यांकडे लक्ष जातें, आणि नेहमीं परमात्म्याच्या रूपाचें स्मरण होतें. नामकरण म्हणजे आपल्या पुत्रांचीं केशव, नारायण वगैरे नांवें ठेवून त्या नांवांनीं नेहमीं व्यवहार करणें. त्यावरून परमात्म्याच्या नांवांचें स्मरण होतें. कायिक, वाचिक आणि मानसिक असे भजनाचे तीन प्रकार आहेत. दान करणें,

रक्षण करणें वगैरे कायिक भजन होय. सत्य व हितकारक भाषण करणें वगैरे वाचिक भजन होय. दया धारण करणें, श्रद्धा बाळगणें हें मानसिक भजन होय. याप्रमाणें अनेक प्रकारांनीं वैकुंठाधीश्वर विष्णूची सेवा केली म्हणजे तो प्रसन्न होतो, आणि त्याच्या प्रसादानें जीव मुक्त होतो. विष्णूच्या प्रसादाशिवाय दुसरें कोणतेंही मोक्षप्राप्तीचें साधन नाहीं.

३३. **पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें मतीं जगाचें स्वरूपः**—कांहीं लोक असें म्हणतात कीं 'ब्रह्म मात्र सत्य आहे, त्याशिवाय बाकीचें हें सर्व जग मिथ्या आहे' असें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो; परंतु तें म्हणणें बरोबर नाहीं. त्यांना असें विचारावें कीं हें जें जगाचें मिथ्यात्व तें सत्य आहे किंवा मिथ्या आहे. 'सत्य आहे' असें मानिलें तर ब्रह्माशिवाय दुसऱ्या वस्तूला सत्यत्व येत असल्यामुळें त्यांनीं मानिलेल्या अद्वैत-सिद्धांताचा भंग होईल. आतां हा दोष येऊं नये म्हणून 'मिथ्यात्व हें मिथ्या आहे' असें मानिलें तर अर्थातच जगाला सत्यत्व येईल. कारण, 'जग मिथ्या आहे' ही गोष्ट जर खोटी मानली तर जगाचें सत्यत्वच सिद्ध होतें. या जगाची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. परमाणू हे नित्य आहेत. प्रलय झाला असतांही परमाणू कायमच असतात. तसेंच इंद्रियें देखील त्या वेळीं सूक्ष्म रूपानें असतात. एकंदरींत 'जग हें मिथ्या आहे असें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणे बरोबर नाहीं. तसेंच 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमधील ऐक्याचें ज्ञान झालें असतां मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण जीव हा सेवक आणि परमात्मा हा सेव्य असल्यामुळें त्यांचें ऐक्य संभवत नाहीं. छांदोग्योपनिषदामध्यें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या श्वेतकेतूला उपदेश करतांना त्याच्या बापानें 'तूं परमात्मस्वरूप नाहींस' ('स आत्मा अतत् त्वम् असि' छां. ६।८।७) असेंच स्पष्ट सांगितलें आहे. तात्पर्य, श्रीविष्णूच्या ज्ञानाशिवाय मोक्षप्राप्तीचें दुसरें साधन नाहीं. सर्व गुणांनीं पूर्ण अशा विष्णूच्या ज्ञानानें जीवाचीं सांसारिक दुःखें नाहींशीं होतात, आणि तो जीव श्रीविष्णूच्या सन्निध आनंदानें वास करितो.

३४. **पूर्णप्रज्ञाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्त** :—पूर्णप्रज्ञाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके ११०० विलंबी नामक संवत्सरामध्यें झाला. कर्णाटक देशामध्यें उडुपी गांवांत त्यांनीं आपल्या मताची स्थापना केली. हें गांव मंगळूर जिल्ह्यांत आहे असें म्हणतात. पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या बापाचें नांव मध्यगेह, आईचें नांव वेदवेदी, अच्युतप्रेक्ष्याचार्य हे त्यांचे गुरु होत. पूर्णप्रज्ञाचार्यांनींही आपल्या मताप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांवर भाष्य केलें आहे. पूर्णप्रज्ञाचार्य हे वायूचा अवतार होते असें सांप्रदायिक लोकांचें म्हणणें आहे.

३५. **शंकराचार्यांचा जीवनवृत्तान्तः**—शंकराचार्य हे साक्षात् शंकराचा अवतार होते अशी लोकांची श्रद्धा व समजूत आहे. या श्रद्धेला व समजुतीला आधार म्हणजे आचार्यांनीं थोडक्या अवधींत केलेले महान् ग्रंथ व कृत्यें होत. (शंकरविजय वगैरे ग्रंथ आणि वे. श्रीकृष्णशास्त्री आठल्ये यांनीं लिहिलेलें शंकराचार्यांचे चरित्र पहा.) केरल देशांत कालटी गांवांत विद्याधिराज नामक पंडिताचा पुत्र शिवभट्ट यानें पुत्राकरितां बरेच दिवस शंकराची आराधना केल्यानंतर शंकराच्या प्रसादानें त्यास पुत्र झाला. तोच शंकराचार्य या नांवानें पुढें प्रसिद्धीस आला. शंकराचार्यांना आपल्या वयाच्या दुसऱ्या वर्षीं भाषेचें व लिपीचें ज्ञान होऊन तिसऱ्या वर्षीं काव्य वगैरेंची व्युत्पत्ति झाली व त्यांचें चूडाकर्मही त्याच वर्षीं त्यांच्या वडिलांनीं केलें. त्यांच्या चौथ्या वर्षीं शिवभट्ट कैलासवासी झाले. पांचव्या वर्षीं उपनयन झाल्यावर पुढील दोन वर्षांमध्यें त्यांनीं वेद शास्त्र वगैरे सर्व विद्यांमध्यें प्रावीण्य संपादन केलें. त्याच वेळेस एके दिवशीं एका ब्राह्मण स्त्रीचे घरीं

ते भिक्षेकरतां गेले असतां त्यांना त्या ब्राह्मणस्त्रीनें दारिद्र्यामुळें एक आमलकीफल (आंवळा) दिलें. तें पाहून त्यांना दया उत्पन्न झाली व त्यांनीं त्या ब्राह्मणस्त्रीचें सर्व घर सोन्याच्या आवळ्यांनीं भरून काढिलें. त्यांच्या वृद्ध मातेला अशक्तपणामुळें स्नानाकरितां नदीपर्यंत जावेनासें झालें; तें पाहून त्यांनीं नदीच आपल्या घराजवळ आणिली. केरल देशाच्या राजाला पुत्रसंतान नव्हतें, तेंही त्यांच्या प्रसादानें त्या राजास मिळालें. इतक्या अवधींत वयाचीं सात वर्षें पुरीं झालीं. आठव्या वर्षीं त्यांच्या मनांत संन्यासदीक्षा घ्यावी असें आलें; परंतु त्या कामीं त्यांना आईची संमति मिळेना. एके दिवशीं नदीमध्यें स्नान करतांना एका मगरानें त्यांचा पाय घट्ट धरिला तो सुटेना. आई 'बाहेर ये' म्हणत असतां 'मला हा मगर सोडीत नाहीं, जर आपणाकडून संन्यासाश्रम घेण्याची परवानगी मिळेल तर हा सोडील' असें त्यांनीं सांगितलें. तें ऐकून नाइलाजास्तव तिनें संन्यासाश्रमाची परवानगी दिली, व त्यांनीं नर्मदेच्या कांठीं गोविंदपूज्यपाद यांचेकडून संन्यासदीक्षा घेतली. पुढें संन्यासाश्रमाला अनुसरून अनेक ठिकाणीं संचार करतांना त्यांचेजवळ पुष्कळ शिष्य जमले, त्यांपैकीं सुरेश्वराचार्य, पद्मपादाचार्य, हस्तामलकाचार्य व त्रोटकाचार्य हे चार शिष्य प्रसिद्ध होऊन गेले.

३६. **श्रीशंकराचार्यांचे शिष्यः**—महामीमांसक कर्ममार्गी मंडनमिश्र यांनीं शंकराचार्यांबरोबर वाद केला. त्या वेळेस मंडनमिश्रांची पत्नी सरस्वतीचा प्रत्यक्ष अवतार ही त्या वादामध्यें मध्यस्थ होती. तिच्या साक्षित्वानें मंडनमिश्रांचा पराजय झाल्यानंतर मंडनमिश्र हे शंकराचार्यांचे शिष्य झाले. मंडनमिश्र हा ब्रह्मदेवाचा अंशावतार होय. हेच सुरेश्वराचार्य होत. चोल देशामध्यें कावेरीच्या कांठीं राहणाऱ्या एका ब्राह्मणाचा सनंदन नांवाचा पुत्र शंकराचार्यांचा पहिला शिष्य झाला. हा आचार्यांचा निःसीम भक्त होता. एके दिवशीं त्याची निष्ठा पाहण्याकरितां शंकराचार्यांनीं त्याला गंगेच्या पलीकडे बोलावले. गंगेचें पाणी फार खोल असल्यामुळें पलीकडे जाणें बहुतेक अशक्य होतें. परंतु तिकडे लक्ष न देतां पाण्यामध्यें उगवलेल्या पद्मावर पाय ठेवून तो जाण्यास निघाला. तेव्हापासून त्याचें पद्मपादाचार्य नांव पडलें. पद्मपादाचार्य हा विष्णूचा अवतार होय. एका ब्राह्मणाची स्त्री आपल्या प्रभाकर नांवाच्या मुलाला घेऊन स्नानाकरितां गेली व तेथें तपश्चर्या करीत बसलेल्या एका योग्याजवळ आपल्या मुलाला ठेवून 'मी स्नान करून येईपर्यंत या मुलाचें संरक्षण करा' असें त्या योग्याला सांगून नदीमध्यें स्नान करूं लागली. योगी समाधिस्थ असल्यामुळें तें मूल खेळत खेळत तेथून निघालें तें पाण्यामध्यें पडून मेलें, तें तिच्या दृष्टीस पडलें. तत्क्षणीं ती त्या मुलाला घेऊन आक्रोश करीत त्या योग्याजवळ आली तिला पाहून त्या योग्याला दया आली, व थोडासा विचार करून 'हें मूल मृत झालें नाहीं, कांहीं वेळानें सावध होईल' असें सांगून तिला धीर देऊन तो योगी कांहीं दूर गेला, आणि तेथें आपला देह ठेवून त्या बालकाच्या कुडींत शिरला. मुलगा जिवंत झाला असें पाहून त्याला घेऊन ती आनंदानें घरीं गेली. हाच मुलगा मोठा झाल्यावर शंकराचार्यांना शरण गेला. 'हा जन्मांतराचा सिद्ध योगी आहे' असें जाणून शंकराचार्यांनीं त्या शिष्याला दहा श्लोकांनीं आत्मतत्त्वाचा उपदेश केला. त्याच्या योगानें हातामध्यें असलेल्या आमलक-फलासारखें पूर्णपणें आत्मतत्वाचें ज्ञान त्यास झालें, म्हणून त्याचें हस्तामलक हें नांव पडलें. हस्तामलक हा वायूचा अंशावतार होय. एके दिवशीं गिरि नांवाचा शिष्य गुरूचीं वस्त्रें धुण्याकरितां नदीवर गेला. तो अप्रबुद्ध होता. म्हणून त्याची वाट न पाहतां पद्मपाद वगैरे शिष्यांनीं अध्ययन चालू केलें. तें पाहून शंकराचार्यांना वाईट वाटलें, व लागलींच त्यांनीं तेथूनच

नदीमध्यें असलेल्या त्या शिष्याला मनानेंच उपदेश केला. तत्क्षणींच तो ज्ञानसंपन्न होऊन आश्रमामध्यें आला; आणि त्यानें त्रोटक वृत्तानें आपल्या गुरूंची स्तुति केली. तेव्हांपासून त्याला त्रोटकाचार्य असें लोक म्हणूं लागले. त्रोटकाचार्य हाही वायूचाच अंशावतार होय. याशिवाय उदंक, आनंदगिरि, सनंद, चित्सुख वगैरे आचार्यांचे अनेक शिष्य होते. उदंक हा नंदीचा, आनंदगिरि बृहस्पतीचा, सनंद सूर्याचा आणि चित्सुख हा वरुणाचा अंशावतार होय.

३७. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळची समाजस्थिति:—शंकराचार्यांच्या वेळीं ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे लोक हे आपआपल्या वर्णाप्रमाणें आणि आपआपल्या आश्रमाप्रमाणें प्रायशः वर्तन करीत असावे असें दिसतें. खुद्द शंकराचार्यच संन्यासदीक्षा घेतल्याबरोबर देशांतरीं संचार करण्याकरतां निघाले. यावरून वरील गोष्टीची कल्पना होते. हल्लींच्या लोकस्थितीपेक्षां त्या वेळच्या लोकस्थितीमध्यें फार अंतर असेल असें वाटत नाहीं. देवतांच्या प्रतिमा करून त्या प्रतिमांवर आणि शाळिग्राम वगैरेंवर देवतांची भावना करून पूजा करण्याची पद्धत हल्लींप्रमाणें त्या वेळींही बरीच चालू असावी. (अ. १ पा. २ सू. ७ पहा.) त्या वेळीं सार्वभौम राजा क्षत्रिय नव्हता असें त्यांच्या लेखावरून समजतें. (अ. १ पा. ३ सू. ३३ पहा.)

३८. श्रीशंकराचार्यांचें कार्य:—एखाद्या गोष्टीसंबंधानें वाद उपस्थित झाला असतां वादी व प्रतिवादी या उभयतांनीं आपआपल्या पक्षाचा आग्रह सोडून प्रमाणाला अनुसरून व सर्वांच्या संमतीनें त्या गोष्टीसंबंधानें एक निश्चय करण्याची पद्धत त्या वेळीं असावी. नाहींतर शंकराचार्यांच्या विरुद्ध मतांचा प्रचार इतका कमी झाला नसता, व या प्रदेशामध्यें शंकराचार्यांचें मत सर्वत्र चालू झालें नसतें. आतां कांहीं लोक त्या वेळींही अत्याग्रही होते; त्यांच्या खंडनाकरितां शंकराचार्यांनासुद्धां जल्पाचा आश्रय करावा लागला. 'दुसऱ्याला जिंकण्याच्या इच्छेनें वादविवाद करणें' याला 'जल्प' म्हणतात. (गौ. सू. अ. १ पा. २ सू. ४३ पहा.) कांहीं प्रसंगांमध्यें तर स्वतःच्या अलौकिक सामर्थ्यानें विलक्षण चमत्कार दाखवून व आपल्यावर लोकांची श्रद्धा उत्पन्न करून 'हेंच मत खरें असावें' असें लोकांच्या प्रत्ययास त्यांनीं आणून दिलें. याप्रमाणें शंकराचार्यांनीं अनेक ठिकाणीं संचार करून सर्वत्र धर्माची स्थापना केली; आणि लोकांच्या वर्तनाला चांगलें वळण लावलें. पुढेंही लोकांना चांगला मार्ग कोणता तें समजावें या हेतूनें त्यांनीं अनेक ग्रंथ लिहिले. त्या सर्व ग्रंथांमध्यें शारीरभाष्याला पहिलें स्थान देणें भाग आहे. शारीरभाष्यांतील भाषासरणि व विषयांचें गांभीर्य यांकडे लक्ष दिलें असतां या ग्रंथाचें महत्त्व वाचकांचे ध्यानांत येईल; या ग्रंथाचा मराठी वाचकांना उपयोग व्हावा या हेतूनें श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड यांनीं त्याचें मराठी भाषांतर करण्याविषयीं आज्ञा केली, व त्या आज्ञेला अनुसरून हें भाषांतर तयार केलें आहे हें मागें प्रसंगानुसार सांगितलेंच आहे.

३९. भाषांतरासंबंधीं निवेदन:—पुष्कळांना संस्कृत भाषेचें साधारण ज्ञान असतें; परंतु वेदांतशास्त्राची विशेष माहिती नसल्यामुळें शारीरभाष्याचा अर्थ समजत नाहीं; अशांनीं प्रथमतः हें भाषांतर वाचावें म्हणजे मूळ शारीरभाष्य समजण्यास कठीण पडणार नाहीं. या भाषांतरामध्यें ज्या चुका झाल्या असतील त्या वाचकांनीं आमच्या नजरेस आणल्यास आम्ही त्यांचे फार आभारी होऊं व इतर सूचनांचाही स्वीकार करूं. वाचक लोक गुणांचें ग्रहण करतीलच अशी आशा आहे.

पुणें माघ शुद्ध १ शुक्रवार शके १८३०.
कीलकनाम संवत्सरे ता. २३-१-१९०९. }

वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर.

श्रीभास्करं ज्ञानकरैः प्रचण्डं श्रीरामचन्द्रं शशिवत् सुसौम्यम् ।
श्रीवासुदेवं प्रतिशास्त्रभिन्नं गुरुत्रयं प्राञ्जलिरानतोऽस्मि ॥

संपादककृतः प्रणामाञ्जलिः



गुरुवर्य वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर (१८६३–१९४२)

स्वारस्यं गुरुराजशंकरगिरां वाचां च शेषस्फुरां व्यक्तं शास्त्रविदग्रणीः समकरोद् व्याख्याय भाष्यद्वयम् ।
बिभ्रच्छैशव एव पण्डितपदं विद्यावधूनां वरो लोकेऽभूत् प्रथितो हि सद्गुरुरसौ श्रीवासुदेवोऽपरः ॥१॥
विद्वद्रत्नं प्रकृतिविनतोऽप्युन्नतो देहयष्ट्या आरक्तास्यः सुविमलतनुर्भालदृष्ट्योर्विशालः ।
नीरुक् किंचित्कृशतनुरपि श्लक्ष्णवाग् मञ्जुलत्वात् सोऽभूत् पैतामहगुणयुतः पण्डितो वासुदेवः ॥२॥

शंकरशास्त्री मारुलकर.

श्रीशांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका



ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

मराठी अनुवाद

अध्याय १ (समन्वयाध्याय) पाद पहिला.

[ग्रंथाच्या आरंभीं ग्रंथाचा उद्देश भाष्यकारांनीं दाखविला आहे. त्याचा सारांश:—

शंका:—प्रत्येक मनुष्याला जें ज्ञान होतें त्या ज्ञानांत दोन गोष्टी असतात :—एक ' ज्ञाता ' आणि दुसरी ' ज्ञेय.' ज्याला ज्ञान होतें तो ' ज्ञाता ' होय , व ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें ती वस्तु ' ज्ञेय ' होय. आत्मा हा फक्त ' ज्ञाता ' होय, व अंतःकरण, इंद्रियें, अहंकार, घट, पट वगैरे सर्व वस्तू ' ज्ञेय ' होत. ज्ञात्यालाच ' विषयी ' असें म्हणतात, व ज्ञेयाला ' विषय ' असें म्हणतात आतां विषयी हा ज्ञानस्वरूप आहे व विषय हा जडस्वरूप आहे म्हणून त्यांचे स्वभाव उजेड आणि अंधार यांप्रमाणें परस्परविरुद्ध आहेत. हा त्यांचा विरोध ' तूं ' व ' मी ' या शब्दांनीं शास्त्रांत दाखविला आहे. या परस्परविरुद्ध वस्तूंचा एकमेकांवर अध्यास (आरोप) संभवत नाहीं. उदाहरणार्थ: —' आत्मा मन आहे ' किंवा ' मन आत्मा आहे ' असें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण ज्या दोन वस्तूंचा परस्परांवर अध्यास संभवतो त्यांच्यामध्यें कांहीं सारखेपणा असावा लागतो. उदा०—जेव्हां शिंपेवर ' हें रुपें आहे ' असा रुप्याचा भास होतो, त्या वेळेस शिंप आणि रुपें यांमध्यें चकचकीतपणाचा सारखेपणा असतो; किंवा दोरीवर सर्पाचा भास होतो तेव्हां त्या वस्तूंमध्यें लांबीचा सारखेपणा असतो. परंतु आत्मा आणि मन वगैरे वस्तू परस्पर-विरुद्ध असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें कोणत्याही तऱ्हेचा सारखेपणा असूं शकत नाहीं. म्हणून त्यांचा परस्परांवरील अध्यास खोटाच होय. तसेंच आत्मा व इतर वस्तू यांपैकीं एकावर दुसऱ्याच्या धर्मांचाही आरोप संभवत नाहीं. तेव्हां तो धर्मांचा आरोप देखील खोटाच होय.

या शंकेचें उत्तर—आत्मा व इतर वस्तू यांमध्यें विरोध आहे हें खरें आहे, व तो विरोध लक्षांत आल्यानंतर अध्यास होणार नाहीं हेंही बरोबरच आहे. पण जोंपर्यंत अज्ञानामुळें तो विरोध लक्षांत येत नाहीं, तोंपर्यंत अध्यास होण्याला कोणतीही हरकत दिसत नाहीं. म्हणूनच अनादि कालापासून आजपर्यंत लोक अज्ञानामुळें हा अध्यास करीत आले आहेत. तेव्हां या अध्यासाचें अस्तित्व नाकबूल करितां येत नाहीं. आतां असा प्रश्न उद्भवतो: —' अध्यास ' म्हणजे काय ? उत्तर:—' एका वस्तूवर पूर्वीं पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूचा भास होणें ' यालाच

' अध्यास ' म्हणतात. जरी अध्यासाचीं लक्षणें निरनिराळ्या लोकांनीं निरनिराळीं दिलीं आहेत, तरी आम्हीं दिलेलें वरील लक्षण सर्वांना साधारण आहे.

आतां अशी शंका येते कीं ' ज्या पदार्थाचें प्रत्यक्ष-ज्ञान होत असतें त्या पदार्थावर कांहीं दोषानें इतर पदार्थांचा भास होणें शक्य आहे; परंतु ज्या आत्म्याचें प्रत्यक्ष-ज्ञान कधींही कोणाला होत नाहीं, त्या आत्म्यावर इतरांचा भास होतो हें म्हणणें रास्त नव्हे '.

ही शंका बरोबर नाहीं, कारण ' मी ' असें आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वांना होत असतांना आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञानच होत नाहीं असें कसें म्हणतां येईल ? शिवाय, ज्या वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें त्याच वस्तूवर इतर वस्तूचा भास होतो असा कांहीं नियमही नाहीं. कारण, आकाशाचें प्रत्यक्षज्ञान कधींही कोणाला होत नसून ' त्या आकाशाला तळ आहे व तें निळें आहे ' अशा रीतीनें लहान मुलांना भास होतो हें सर्वांना माहीत आहेच. यावरून आत्म्यावर इतर वस्तूंचा अध्यास होतो म्हणून जें पूर्वीं सांगितलें आहे तें बरोबरच आहे. या अध्यासाला विद्वान लोक ' अविद्या ' असें म्हणतात; व याच्याउलट वस्तूचें जें खरें ज्ञान होतें त्याला ' विद्या ' असें म्हणतात.

आतां दोरीवर सर्पाचा भास झाला तरी सर्पाच्या अंगच्या गुणांचा व दोषांचा दोरीशीं जसा बिलकूल संबंध नसतो तसा आरोपित जगाच्या गुणांचा व दोषांचा आत्म्याशीं बिलकूल संबंध नसतो. त्यामुळें आत्म्याचें खरें ज्ञान होतें असें म्हणतां येतें. जर आत्म्याला आरोपित वस्तूच्या गुणदोषांचा संबंध झाला असता तर आत्म्याचें खरें ज्ञान झालें नसतें. जसें पाण्यामध्यें कांहीं वेळ चिंच ठेऊन नंतर ती काढून टाकली तरी तिच्या अंगच्या आंबटपणाचा पाण्याशीं संबंध झाला असल्यामुळें पाण्याच्या अंगच्या खऱ्या चवीचें ज्ञान होणें अशक्य आहे तसेंच हें होय.

आतां अज्ञानामुळें दोरीवर सर्पाचा भास झाला म्हणजे लोक जसें त्याला मारण्याविषयीं प्रयत्न करूं लागतात, किंवा लोक भित्रे असतील तर त्यांच्या अंगाला थरकांप सुटून ते जसें पळूं लागतात, तसेंच आत्म्यावर या जगाचा भास झाल्यामुळें अनेक लोक अनेक प्रकारचे बरे वाईट व्यवहार करूं लागले आहेत. या भासाच्या वेळींच मनुष्यानें चांगले व्यवहार करावे, वाईट व्यवहार करूं नयेत असें सांगण्याकरितां सर्व शास्त्रें प्रवृत्त झालीं आहेत. यावरून अज्ञानी मनुष्याच्या उपयोगाकरितांच सर्व शास्त्रें आहेत असें सिद्ध होतें; आणि हें म्हणणें बरोबरच आहे. कारण कीं ज्याला आत्म्याचें खरें ज्ञान झालें आहे तो देहादिकांवर ' हा मी आहें ' ' हें माझें आहे ' असा अभिमान बाळगणार नाहीं; व त्यामुळें त्याचे सर्व व्यवहार बंद होतील. तेव्हां ज्ञान प्राप्त झाल्यावर मनुष्याला शास्त्रांचा कांहीं उपयोग नाहीं हें ठीकच आहे; परंतु ज्ञान होई-पर्यंत त्याला त्या शास्त्रांचा उपयोग आहे. तेव्हां सर्व लौकिक व वैदिक व्यवहार अज्ञानमूलकच होत. आपण पशूंना अज्ञानी म्हणतों, पण पशूंना देखील कांहीं अंशीं म्हणजे खाणें पिणें वगैरेंचें ज्ञान आहेच; कारण पशू देखील एखाद्याच्या हातांत काठी पाहिली कीं दूर पळतात व हिरवी गवताची पेंढी पाहिली कीं जवळ येतात. तसेंच आपणाला पशूंपेक्षां जरी थोडेसें अधिक ज्ञान आहे, तरी खरें ज्ञान नसल्यामुळें आपणही अज्ञानीच आहोंत. कारण ' देह आत्मा आहे ' असा देहावर खोटाच मीपणा बाळगून आपण सर्व व्यवहार करीत आहोंत. तसेंच मेल्यानंतर स्वर्ग मिळावा या हेतूनें यज्ञ वगैरे करणारे वैदिक लोक जरी ' देहाहून आत्मा भिन्न आहे, देहच आत्मा नाहीं ' असा देहावरचा मीपणा सोडतात तरी देखील ते अज्ञानीच होत. कारण, वास्तविक रीतीनें आत्मा कांहीं करीत नसतां व त्याचा सुखदुःखांशीं कांहीं संबंध नसतांही ' मी

यज्ञ करितों ' ' मला स्वर्गलोकीं सुख मिळेल ' असें अज्ञान त्यांना असतेंच. तेव्हां एकंदरींत शास्त्रानें सांगितलेले व लोकांत प्रचलित असलेले सर्व प्रकारचे व्यवहार अध्यासाशिवाय होत नाहींत हें सिद्ध झालें.

आतां हा अध्यास अनेक प्रकारचा आहे. जसा दोरीवर सर्पाचा भास होतो तसा आत्म्यावर जगाचा भास होतो हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय, आत्म्यावर इतर वस्तूंच्या धर्मांचाही भास होतो. जसें स्फटिकाच्या जवळ तांबडा पदार्थ ठेविला असतां स्फटिकाचें ज्ञान होत असूनही जवळच्या पदार्थाचा धर्म जो तांबडा रंग त्याचा स्फटिकावर 'तो स्फटिक तांबडा आहे' अशा रीतीनें भास होतो तसें आपल्याजवळ असणारे जे स्त्री पुत्र वगैरे प्राणी ते सुखी किंवा दुःखी असतां त्यांच्या सुखदुःखांचा 'मी सुखी आहें', ' मी दुःखी आहें ' अशा रीतीनें आपणांवर भास होतो. तसेंच ' मी लठ्ठ आहें, मी बारीक आहें, मी काळा आहें, मी गोरा आहें,' अशा रीतीनें शरीराच्या धर्मांचा आपल्यावर भास होतो. तसेंच ' मी काणा आहें, मी मुका आहें, मी आंधळा आहें,' अशा रीतीनें इंद्रियांच्या धर्मांचा भास होतो. तसेंच ' मी इच्छितों, मला संशय वाटतो ' असा मनाच्या धर्मांचाही भास होतो. तसेंच ' मी आहें ' असा आत्मा व मन यांचा परस्परांवर परस्परांचा भास होतो. कारण ' मी ' ही मनाची वृत्ति होय व ' आहे ' (अस्तित्व) हा आत्म्याचा धर्म होय. तेव्हां ' मी ' या वृत्तीनें युक्त जें मन त्याचें आत्म्याशीं ऐक्य झाल्याशिवाय ' मी आहें' हा व्यवहार होत नाहीं. अशा रीतीनें हा अनादि कालापासून चालणारा अज्ञानमूलक अध्यास सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. तेव्हां या अध्यासाचा नाश होऊन मोक्ष प्राप्त व्हावा म्हणून आत्म्याचें खरें स्वरूप काय व त्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान कसें होईल याचा शोध केला पाहिजे. या शोधाकरितांच सूत्रकारांनीं या वेदांत-शास्त्राला आरंभ केला आहे.]

जो[१] ' तूं ' अशा ज्ञानाला योग्य आहे तो विषय[२], आणि जो ' मी ' अशा ज्ञानाला योग्य आहे तो विषयी[३] होय. या दोघांचे स्वभाव अंधकार आणि प्रकाश यांच्या स्वभावांप्रमाणें परस्परविरुद्ध आहेत म्हणून या दोघांचें ऐक्य संभवत नाहीं हें सिद्ध आहे. तेव्हां अर्थातच या दोघांच्या धर्मांचेंही ऐक्य संभवत नाही हें उघड आहे. यावरून ' मी '

---

१. कोणताही ग्रंथ आरंभ करावयाच्या पूर्वी तो ग्रंथ निर्विघ्न रीतीनें तडीस जावा म्हणून मंगलाचरण करावें असा शिष्टसंप्रदाय आहे. त्याला अनुसरून येथें कोणी अशी शंका करील कीं आचार्यांनीं भाष्याच्या आरंभीं मंगलाचरण केलें नसल्यामुळें शिष्टसंप्रदायाविरुद्ध भाष्य रचिलें असा भाष्यावर दोष येतो. या शंकेवर असें उत्तर कीं, आचार्यांनीं सुरुवातीलाच 'तेव्हां अर्थातच या दोघांच्या धर्मांचेंही ऐक्य संभवत नाहीं हें उघड आहे ' येथपर्यंत भाष्य लिहिलें त्या वेळीं सर्व विघ्नांनीं रहित जें चिद्रूप ब्रह्म तें ध्यानांत आणिलेंच आहे. कारण ही वस्तु ध्यानांत आणिल्या-शिवाय वर सांगितलेल्यापर्यंतचें भाष्य लिहितांच येणार नाहीं. तेव्हां ' ब्रह्मरूप वस्तूचें स्मरण ' हेंच मंगलाचरण आचार्यांनीं केलें असल्यामुळें त्यांच्या भाष्यावर वरील दोष येत नाहीं.

२. ' विषय ' म्हणजे ज्ञेय, म्हणजे सर्व जड वस्तू; उदाहरणार्थः—शरीर, इंद्रियें, अंतःकरण, अहंकार, घट, पट वगैरे सर्व बाह्य पदार्थ (भा०) वेदांत्यांच्या मतीं अंतःकरण, मन, अहंकार वगैरे हीं जडच आहेत.

३. ' विषयी ' म्हणजे ज्ञाता, म्हणजे चिद्रूप परमात्मा. विषय आणि विषयी हे परस्पर-

अशा ज्ञानाला योग्य जो चित्स्वरूपी विषयी त्याच्यावर ‘तूं’ अशा ज्ञानाला योग्य जो विषय त्याचा आणि त्याच्या धर्मांचा केलेला अध्यास, तसेंच याच्या उलट, विषयावर विषयीचा आणि त्याच्या धर्मांचा केलेला अध्यास, हे दोन्ही मिथ्या होत असें मानणें जरी युक्त आहे, तथापि (वस्तुत:) अत्यंत भिन्न असे जे हे पदार्थ (विषय आणि विषयी) त्यांचा, आणि त्यांचे (वस्तुत:) अत्यंत भिन्न असे जे धर्म त्यांचा, तो परस्परांमधील वास्तविक भेद (मिथ्याज्ञानाच्या योगानें) कळून येत नाहीं, म्हणून परस्परांवर परस्परांच्या स्वरूपांचा आणि धर्मांचा अध्यास करून व खरें आणि खोटें यांचे मिश्रण करून

विरुद्ध आहेत, म्हणजे जो विषय (ज्ञेय) तो विषयी (ज्ञाता) होणार नाहीं, व जो विषयी (ज्ञाता) तो विषय (ज्ञेय) होणार नाहीं. तसेच ‘मी’ आणि ‘तूं’ हे शब्दही परस्पर-विरुद्धार्थक आहेत, म्हणजे जो ‘मी’ तो ‘तूं’ होणार नाहीं व जो ‘तू’ तो ‘मी’ होणार नाहीं. म्हणून परस्परविरुद्ध असे जे विषयी आणि विषय ते ‘मी’ आणि ‘तूं’ या परस्पर-विरुद्ध शब्दांनीं दाखविले आहेत. ‘चिदात्मा हा ‘मी’ या शब्दापासून होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे’ असें येथें म्हटलें आहे; कारण जेव्हां आत्मा आहे किंवा नाहीं असा संशय उत्पन्न होतो तेव्हां ‘मी आहें’ असें प्रत्येक मनुष्याला भान होत असल्यामुळें भावरूप म्हणजे चैतन्यरूप आत्म्याच्या' अस्तित्वाबद्दलची त्याची शंका दूर होते; यावरून चिदात्मा हा ‘मी या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे’ असें म्हणणें वावगें नाहीं. (भाष्य पृ. ७ पं. ५ व टीप २० पहा). आतां अहंकार हा जरी ‘मी’ या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे, तरी अहंकार व चिदात्मा हे परस्परांपासून (ज्ञेय आणि ज्ञाता अशा रूपांनीं) अत्यंत भिन्न आहेत असें दाखविण्याकरितां अहंकार हा ‘तूं’ या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे म्हटलें आहे. आतां घटपटादि अचेतन पदार्थ हे जरी ‘तू’ या शब्दानें दाखविले जात नाहींत, तरी त्या पदार्थांवर चेतनत्वाचा आरोप करून त्यांना अन्योक्तीसारख्या ठिकाणीं ‘तू’ हा शब्द गौण रीतीनें कधीं कधीं लावतात; म्हणून ते ‘तूं’ या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहेत असें म्हटलें आहे. आतां घटपटादि अचेतन पदार्थ जरी ‘हें’ या शब्दानें दाखविले जातात, तरी ते ‘तूं’ या शब्दानें येथें दाखविले आहेत; कारण ‘हें’ हा शब्द (‘हा मी आहें’ वगैरे स्थळीं) ‘मी’ या अर्थीं योजिलेला आढळून येतो; म्हणून तो शब्द ‘मी’ या शब्दाला विरुद्ध होत नाहीं. याकरितां विषय आणि विषयी यांच्यामधील विरोध स्पष्ट कळावा म्हणून ‘मी’ आणि ‘तूं’ या विरुद्ध शब्दांची योजना केली आहे. ‘मी’ हा आत्मवाची शब्द आहे, व ‘तूं’ हा आत्मेतरवाची शब्द आहे; म्हणून हे शब्द परस्परविरुद्ध आहेत असें म्हटलें आहे.

४. अध्यास म्हणजे एखाद्या वस्तूवर चुकीनें दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करणें. उदा०—खरोखर रज्जु (दोरी) असतांना ‘हा सर्प आहे’ अशी जेव्हां एखाद्याला बुद्धि होते तेव्हां तो ‘रज्जु’ या वस्तूवर ‘सर्प’ या वस्तूचा आरोप करितो. पुढें पृ. ५ पं. ३-४ पहा.

५. ब्रह्म निर्गुण असल्यामुळें त्याला जरी धर्म नाहींत, तरी ज्ञान, आनंद वगैरे धर्म बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें ब्रह्माला संभवतात. या औपाधिक धर्मांना अनुलक्षून भाष्यांत ‘त्याच्या धर्मांचा’ असें म्हटलें आहे.

६. चैतन्यरूप ब्रह्म हें खरें; तसेंच अहंकार वगैरे हे अविद्येनें उत्पन्न केले असल्यामुळें

'हें[7] मी' 'हें[8] माझें' अशा प्रकारचा मिथ्याज्ञानमूलक व्यवहार स्वाभाविक रीतीनें[9] लोक आजपर्यंत करीत आले आहेत[10].

शंका:—आतां अध्यास अध्यास म्हणून जें म्हणतां तें काय आहे ?

उत्तर:—प्रथम पाहिलेल्या वस्तूचें दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणीं जें भान होतें तें स्मरणात्मक[11] भानच 'अध्यास' होय. यालाच कोणी 'एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या धर्मांचा आरोप' असें म्हणतात[12]. कोणी तर 'ज्या एका वस्तूवर ज्या दुसऱ्या वस्तूचा

खोटें. अज्ञानानें लोक 'ब्रह्म अहंकार आहे' व 'अहंकार ब्रह्म आहे' असें मानतात; म्हणजे खऱ्यावर खोट्याची व खोट्यावर खऱ्याची कल्पना करतात. तेव्हां हें जें खरें आणि खोटें यांचें मिश्रण यालाच 'अध्यास' म्हणतात.

७. 'हें' म्हणजे शरीर वगैरे.

८. 'हें' म्हणजे पुत्र धन वगैरे.

९. अनादिकालापासून.

१०. परस्परविरुद्ध वस्तूंचा परस्परांवर अध्यास संभवत नाहीं असें मानणें सयुक्तिक आहे असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे आहे. त्यावर उत्तर असें कीं असें मानणें सयुक्तिक आहे हें आम्हांलाही कबूल आहे. पण अज्ञानामुळें 'मी अज्ञ आहें' 'मी कर्ता आहें' 'मी मनुष्य आहें' वगैरे स्थळीं लोक हा अध्यास करितात असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. तेव्हां त्या अध्यासाचें अस्तित्व नाकबूल करितां येत नाहीं.

११. एखाद्या वस्तूवर पूर्वीं पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूचा अध्यास करावयाचा म्हटलें म्हणजे त्या पूर्वीं पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूनें जो मनावर संस्कार केलेला असतो तो संस्कार जागृत झाला पाहिजे. आतां एखाद्या वस्तूचें स्मरण व्हावयाचें म्हटलें म्हणजे देखील त्या वस्तूच्या पूर्वींच्या पाहण्यानें जो संस्कार मनावर झालेला असतो तो जागृत झाला पाहिजे. तेव्हां स्मरण आणि अध्यास हे दोन्ही संस्कारापासून उत्पन्न होतात. या सादृश्यामुळें अध्यासाला 'स्मरणात्मक' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. पण अध्यास हा स्मृतीसारखा नुसत्या संस्कारापासून उत्पन्न होत नाहीं; तर इंद्रियें वगैरेंचा दोष, व अधिष्ठानाचा इंद्रियांशीं संयोग, या दोन ज्यास्त गोष्टींपासून उत्पन्न होतो; म्हणून तो वस्तुतः स्मरणापासून भिन्न आहे (२०). अध्यास म्हणजे प्रत्यभिज्ञा नव्हे, हें दाखविण्याकरितांही 'स्मरणात्मक' असें विशेषण अध्यासाला दिलें आहे. 'तोच हा देवदत्त' हें प्रत्यभिज्ञेचें उदाहरण आहे. येथेंही पूर्वीं पाहिलेल्या देवदत्ताच्या तादात्म्याचा आज पाहिलेल्या देवदत्तावर आरोप केला आहे, असें जरी आहे, तरी हें 'स्मरण' नव्हे. कारण स्मरणांत पूर्वीं पाहिलेली वस्तु पुन्हां दृष्टीस पडण्याची जरूर नसते. परंतु प्रत्यभिज्ञेमध्यें पूर्वींचा देवदत्त आज पुन्हां दृष्टीस पडला पाहिजे. अध्यासामध्यें देखील पूर्वीं पाहिलेल्या रजताचें (रुप्याचें) स्मरण मात्र होतें; तें रजत पुन्हां दृष्टीस पडण्याची जरूर नसते. (भा.).

१२. हें बौद्धांपैकीं कांहीं लोकांचें मत आहे. या लोकांच्या मतीं शुक्तिरूप बाह्य वस्तूवर रजतरूप आतम्याच्या धर्माचाच अध्यास होतो. रजत ही बाह्य वस्तु नसून मानसिक वस्तु (ज्ञानाचा आकार) आहे, व हें मानसिक रजतच बाह्य रजताप्रमाणें शुक्तीच्या ठिकाणीं भासतें असें त्यांचें म्हणणें आहे.

आरोप आहे त्या दोन वस्तूंमधील भेद न कळल्यामुळें उत्पन्न होणारा जो भ्रम तोच अध्यास होय' असें मानतात. दुसरे कोणी 'ज्या वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप आहे त्याच वस्तूवर विरुद्ध अशा दुसऱ्या वस्तूच्या धर्मांची कल्पना हाच अध्यास' असें मानतात. यांपैकीं कोणतेंही लक्षण घेतलें तरी त्यामध्यें 'एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या धर्मांचें भान होणें' एवढी गोष्ट आहेच. लोकांमध्यें अनुभवही तसाच आहे:—शिंप ही रुप्यासारखी दिसते; एक चंद्र असूनही दोन आहेतसे दिसतात.

शंका:—(ज्ञानाला) अविषयभूत जो प्रत्यगात्मा त्याच्यावर विषयाचा आणि त्याच्या

---

१३. हें मीमांसकांचें मत आहे. त्यांच्या मतीं 'हें रजत आहे' या वाक्यांत दोन ज्ञानें आहेत. 'हें' हें अनुभवात्मक ज्ञान होय, व 'रजत' हें स्मरणात्मक ज्ञान होय. 'हें' या शब्दानें पुढें असलेल्या वस्तूचेंच ग्रहण होतें; परंतु कांहीं दोषांमुळें त्या वस्तूचा शुक्तित्वरूप जो विशेष धर्म त्याचें ग्रहण होत नाहीं. 'एक चकचकीत पदार्थ' अशा रूपानें शुक्तीचें ग्रहण झाल्यावर चकचकीतपणाच्या साधर्म्यामुळें रजताची स्मृति होते, परंतु कांहीं दोषामुळें त्या रजताचें 'पूर्वी पाहिलेलें रजत' अशा रूपानें ग्रहण न होतां नुसतें 'रजत' अशा रूपानें ग्रहण होतें. तेव्हां हें स्मरण आणि हा अनुभव जरी परस्परांपासून वस्तुतः भिन्न आहेत तरी या दोन ज्ञानांचा परस्परभेद व त्यांच्या विषयांमधीलही परस्परभेद हे दोषांमुळें न कळल्यामुळें 'हें रजत आहे' असा अभेदव्यवहार होतो. या अभेदव्यवहारालाच 'भ्रम' किंवा 'अध्यास' असें ते म्हणतात.

१४. हें तार्किक लोकांचें मत आहे. ह्यांच्या मतीं अध्यास म्हणजे 'शुक्ति हीच अन्य ठिकाणीं असलेल्या रजताच्या रजतत्वरूपी विरुद्ध धर्मानें भासते' अशी कल्पना.

१५. मग ती वस्तु बौद्धांच्या मताप्रमाणें आत्मा असो किंवा मीमांसक आणि तार्किक यांच्या मतांप्रमाणें अन्य ठिकाणीं असलेलें रजत असो. वेदांत्यांच्या मतीं अध्यासाचें शुक्तिरूप अधिष्ठान सत्य आहे व रजत मिथ्या आहे. आतां शुक्तीच्या ठिकाणीं रजताचें अस्तित्व प्रत्यक्ष होत असतांना बौद्ध लोकांप्रमाणें त्याचें अस्तित्व आत्म्याच्या ठिकाणीं आहे असें म्हणणें संभवत नाहीं. तसेंच मीमांसक व तार्किक या लोकांप्रमाणें त्या रजताचें अस्तित्व अन्यत्र ठिकाणीं आहे असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. बरें, शुक्तीच्या ठिकाणीं रजताचें अस्तित्व मिथ्या नसून सत्य आहे असें मानलें तर त्याचा ('हें रजत नव्हे तर शुक्तीच आहे') असा पुढें बाध होणार नाहीं. पण ज्या अर्थी त्याचा बाध होतो त्या अर्थी तें मिथ्याच आहे असें समजलें पाहिजे.

१६. रजत मिथ्या आहे हें सिद्ध करण्याला युक्तीची जरूर नाहीं, तर तें अनुभवसिद्धच आहे.

१७. या उदाहरणांत रजत 'मिथ्या आहे' हें 'सारखी' या शब्दानें दाखविलें आहे. निरुपाधिक आत्म्यावर अहंकार वगैरेंचा अध्यास होतो याविषयीं हा दृष्टांत आहे.

१८. डोळ्यावर बोट दाबून ठेवून चंद्राकडे पाहिलें म्हणजे दोन चंद्र आहेत असा भास होतो. जीव आणि ब्रह्म हे भिन्न नसून ते परस्परभिन्न आहेत असें भासतें या विषयीं हा दृष्टांत आहे.

१९. प्रत्यगात्मा हा शब्द प्रत्यक् आणि आत्मा या दोन शब्दांपासून झाला आहे. 'प्रति' म्हणजे उलट (असत् जड आणि दुःखात्मक जे अहंकार वगैरे त्यांहून भिन्न रीतीनें

धर्मांचा अध्यास कसा बरें संभवेल? कारण, प्रत्येक जण समोर (म्हणजे प्रत्यक्ष) असलेल्याच विषयावर दुसऱ्या विषयाचा अध्यास करितो. आणि तूं (वेदांती) तर असें म्हणतोस कीं 'तूं' या ज्ञानाला योग्य नाहीं असा जो प्रत्यागात्मा तो (ज्ञानाचा) विषयच नव्हे.

उत्तर :—प्रत्यगात्मा हा नेहमींच (ज्ञानाचा) अविषय असतो असें नाहीं. कारण तो 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे. आणि प्रत्यागात्मा (सर्वत्र) प्रसिद्ध असल्यामुळें तो स्वप्रकाश आहे. शिवाय, असा कांहीं नियम नाहीं कीं आपल्या समोर असलेल्या विषयावरच दुसऱ्या विषयाचा आरोप केला पाहिजे. कारण आकाश प्रत्यक्ष दिसत नसूनही 'त्याला तळें आहे, तें मळकट आहे' असा त्याच्यावर अज्ञानी लोक आरोप करितात. त्याप्रमाणेंच प्रत्यगात्म्यावर सुद्धां अनात्मभूत वस्तूंचा अध्यास करणें

म्हणजे सत् चित् आणि सुखात्मक अशा रीतीनें) जो 'अञ्चति' म्हणजे प्रकाशतो तो 'प्रत्यक्'; प्रत्यक् असा जो आत्मा तो 'प्रत्यगात्मा' (र०).

२०. जरी प्रत्यगात्मा इंद्रियगोचर नसल्यामुळें 'अविषय' आहे, तरी तो एका रीतीनें विषयच होऊं शकतो. ती रीत अशी:—विषय म्हणजे 'ज्ञानाहून भिन्न अशी ज्ञेय वस्तु' असा व्यवहारांत 'विषय' शब्दाचा अर्थ आहे. परंतु प्रत्येक ज्ञानामध्यें ज्ञेय वस्तूप्रमाणें ज्ञानही भासतेंच. तेव्हां ज्ञानही ज्ञेय वस्तूप्रमाणें विषय आहे असें म्हणण्याला कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हां 'विषय' शब्दाचा 'ज्ञानाहून भिन्न अशी ज्ञेय वस्तु' असा अर्थ न घेतां 'ज्ञानांत जें नुसतें भासतें तें' असा अर्थ घेतला म्हणजे ज्ञानरूप प्रत्यगात्मा विषय आहे असें म्हणतां येतें. (र०). किंवा प्रत्यागात्म्याला अविद्येनें कल्पिलेल्या मन, इंद्रियें, देह वगैरे उपाधींच्या योगानें जीवाचें स्वरूप प्राप्त झाल्यामुळें तो जीवरूप-औपाधिक-रूपानें 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे. 'मी' या ज्ञानामध्यें कर्तृत्व, भोक्तृत्व व चैतन्य असे तीन प्रकार भासतात. आतां आत्मा उदासीन असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व व भोक्तृत्व संभवत नाहींत. बुद्धीच्या ठिकाणीं या दोन गोष्टी संभवतात; पण बुद्धि जड असल्यामुळें तिच्या ठिकाणीं चैतन्य संभवत नाहीं. तेव्हां प्रत्यगात्मा जरी चैतन्यरूप आहे, तरी बुद्धि वगैरे उपाधींशीं तो एकवट असल्यामुळें 'मी' या ज्ञानानें तो आत्मा 'कर्ता आहे,' 'भोक्ता आहे' अशा व्यवहाराला कसा तरी योग्य केला जातो; म्हणून तो 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे असें म्हटलें आहे. आतां कोणी अशी शंका घेईल कीं ज्ञानरूप आत्मा ज्ञानांत भासतो असें कसें म्हणतां येईल? कारण, ज्ञानाहून भिन्न अशा रूपानें जेव्हां आत्मा भासेल तेव्हांच आत्मा आहे किंवा नाहीं अशाबद्दलची शंका दूर होईल. या शंकेवर उत्तर :—ज्ञानरूप आत्मा ज्ञानांत भासतो असें आम्ही म्हणतों याचें कारण आत्मा स्वप्रकाश आहे. मोठमोठ्या विद्वान् लोकांपासून तो थेट लहान मुलांपर्यंत आत्म्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे. आत्मा नाहीं अशी कोणालाही शंका येत नाहीं. म्हणून आत्मा स्वप्रकाश असल्यामुळें तो ज्ञानांत भासतो असें म्हटलें आहे. (र०). शिवाय, आत्मा जर भासणार नाहीं तर जगांतील कोणतीच वस्तु भासमान होणार नाहीं, व त्यामुळें सर्व जग आंधळें होईल (भा.). यावरून आत्म्यावर अध्यास होऊं शकतो असें सिद्ध होतें.

२१. किंवा 'प्रत्यगात्म्याचा प्रकाश (म्ह. प्रसिद्धि) प्रत्यक्ष आहे' असाही या वाक्याचा अर्थ भामतीकारांनीं दिला आहे.

२२. 'त्याला तळ आहे' म्हणजे 'तें इंद्रनील मण्याच्या कढईसारखें आहे.'

यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. त्या ह्या अशा प्रकारच्या अध्यासाला पंडित लोक 'अविद्या' असें म्हणतात[23]; आणि त्याहून निराळें जें 'वस्तूचें खरें स्वरूप जाणणें' त्याला 'विद्या' असें म्हणतात. तेव्हां असें असल्यामुळें[24] ज्याचा अध्यास केला असतो त्याच्या दोषांचा किंवा गुणांचा, ज्यावर अध्यास केला असतो त्याच्याशीं, लेशमात्रही संबंध नसतो[25]. तो हा अविद्यानामक जो आत्मा आणि अनात्मा यांचा परस्परांवरील अध्यास त्यालाच अनुलक्षून सर्व लौकिक आणि वैदिक प्रमाण[26]-प्रमेय (वगैरे) व्यवहार, तशींच विधि

---

२३. अध्यास हा खरोखर अविद्येचें कार्य असून त्याला 'अविद्या' असा कारण-वाचक शब्द लक्षणेनें लावला आहे. लक्षणा ह्मणजे काय याबद्दल सूत्र १२ टीप ९ पहा.

२४. वर सांगितलेल्या रीतीनें अध्यास अविद्यात्मक असल्यामुळें (र० आ०). अशा-प्रकारें वस्तूचें खरें स्वरूप जाणलें म्हणजे (भा०). अशा प्रकारें आत्म्याचें कर्तृत्व व भोक्तृत्व अध्यासाच्या योगानें मिथ्या असल्यामुळें (ब्र०).

२५. आत्म्यावर बुद्धि वगैरेंचा अध्यास केला असला तरी बुद्धि वगैरेंच्या क्षुधा, तृष्णा वगैरे दोषांचा आत्म्याशीं संबंध नसतो; व बुद्धि वगैरेंवर आत्म्याचा अध्यास केला असला तरी आत्म्याच्या चैतन्य, आनंद वगैरे गुणांचा बुद्धि वगैरेंशीं संबंध नसतो (आ. भा.)

२६. प्रमाण म्हणजे प्रमेचें साधन; प्रमा म्हणजे एखाद्या वस्तूचें खरें ज्ञान, ज्या वस्तूचें खरें ज्ञान व्हावयाचें असतें तिला 'प्रमेय' म्हणतात; व ज्या मनुष्याला त्या वस्तूचें खरें ज्ञान होतें त्याला 'प्रमाता' म्हणतात. उदा०—एखादा काळा मनुष्य पाहिला असतां 'तो काळा आहे' असें जें खरें ज्ञान होतें त्याला 'प्रमा' म्हणतात; 'काळा मनुष्य' हें 'प्रमेय' होय; ज्याला हें खरें ज्ञान होतें तो 'प्रमाता' होय, व डोळ्यांच्या योगानें हें खरें ज्ञान प्राप्त होतें म्हणून 'डोळे' हें या प्रमेचें साधन किंवा 'प्रमाण' होय. हीं प्रमाणें नैयायिकांच्या मतीं चार प्रकारचीं आहेत :—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान व शब्द. इंद्रियें हीं 'प्रत्यक्ष प्रमाण' होत; जसें वरील उदाहरणांत डोळे हें इंद्रिय 'प्रत्यक्ष प्रमाण' होय. ज्या गोष्टीचें ज्ञान आहे त्या गोष्टीवरून ज्या गोष्टीचें ज्ञान नाहीं त्या गोष्टीचा तर्क करणें याला 'अनुमान प्रमाण' म्हणतात. उदा०—कृष्णा, गोविंदा, गोपाळा वगैरे पुष्कळ मनुष्य मर्त्य आहेत असें आपल्याला ज्ञान आहे; यावरून रामा नांवाचा मनुष्यही मर्त्य असला पाहिजे असा आपण तर्क करतो. या तर्काला 'अनुमान' म्हणतात. हें अनुमान अशा तऱ्हेनें मांडतात :—मनुष्य मर्त्य आहेत; जसें कृष्णा, गोविंदा वगैरे. रामा मनुष्य आहे, म्हणून रामा मर्त्य आहे. या वाक्यांतील 'मनुष्य' शब्दाला 'हेतु' म्हणतात. 'मर्त्य' शब्दाला 'साध्य' म्हणतात. व 'रामा' शब्दाला 'पक्ष' म्हणतात. 'रामा मनुष्य आहे' असें कळल्यावांचून 'रामा मर्त्य आहे' असें अनुमान काढतां येत नाहीं. म्हणजे 'रामा' या पक्षावर 'मनुष्यत्व' हा हेतू राहतो असें समजल्यावांचून 'रामा' या पक्षावर 'मर्त्यत्व' हें साध्य राहतें असें अनुमान काढतां येत नाहीं. म्हणून हेतूला अनुमानाचें साधन असें म्हणतात. एखाद्या मनुष्याला गवय नांवाचा पशु कसा असतो हें माहीत नाहीं; तेव्हां दुसरा त्याला सांगतो कीं गवय पशु गाईसारखा असतो. त्यावर तो रानांत जाऊन एक गाईसारखा पशु पाहतो व तो पशु गवयच होय असें ओळखतो. या ज्ञानाला 'उपमान प्रमाण' म्हणतात. या प्रमाणाला गाय आणि गवय यां-मधील सादृश्याचें ज्ञान असावें लागतें. एखाद्या वाक्यापासून जें ज्ञान होतें त्याला 'शब्द ज्ञान'

प्रतिषेध आणि मोक्ष यांचा उपदेश करणारीं सकल शास्त्रें[२७], हीं प्रवृत्त झालीं आहेत.

शंका :—प्रत्यक्षादि प्रमाणें आणि शास्त्रें यांचा अविद्यावान् असा पुरुष आश्रय कसा ?[२८]

उत्तरः—देह इंद्रियें वगैरे पदार्थांच्या ठिकाणीं 'हा मी', 'हें माझें' असा अभिमान ज्या पुरुषाला नाहीं तो प्रमाताच होऊं शकत नाहीं. आणि (प्रमाता नसल्यामुळें) प्रमाणांची प्रवृत्तीही अशक्य आहे. कारण, इंद्रियांवांचून[२९] प्रत्यक्षादि[३०] प्रमाणांचा व्यवहार संभवत नाहीं; आणि अधिष्ठानावांचून[३१] इंद्रियांचा व्यापार संभवत नाहीं; आणि देहावर आत्मत्वाचा अध्यास केल्यावांचून कोणताही पुरुष कसलाही व्यापार करीत नाहीं;[३२]

म्हणतात; व त्या वाक्याला ' शब्द प्रमाण ' म्हणतात. उदा०—'नदीवर एक मोठा वटवृक्ष आहे ' हें वाक्य ' शब्द प्रमाण ' होय.

२७. प्रत्येक वेदाचे तीन भाग आहेतः—संहिता, ब्राह्मण आणि आरण्यक किंवा उपनिषदें. संहितेमध्यें इंद्र, वरुण, अग्नि वगैरें अनेक देवतांच्या प्रार्थना सांगितल्या आहेत. ब्राह्मणांमध्यें कर्मांचे विधी आणि प्रतिषेध वगैरे सांगितले आहेत. विधि म्हणजे पुरुषाची कर्माविषयीं प्रवृत्ति करणारें वाक्य. उदाहरणार्थ :—'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें ज्योतिष्टोम यज्ञ करावा' हें वाक्य ज्योतिष्टोमयज्ञरूप कर्म करण्याविषयीं पुरुषाला प्रवृत्त करतें. प्रतिषेध म्हणजे पुरुषाची कर्मापासून निवृत्ति करणारें वाक्य उदा०—' ब्राह्मणाला मारूं नये ' हें वाक्य ब्राह्मणवधरूप कर्म करण्यापासून पुरुषाला निवृत्त करतें. या ब्राह्मणांतील वाक्यांनाच ' कर्मशास्त्र ' किंवा 'कर्मकांड' असें म्हणतात. उपनिषदांमध्यें ' ब्रह्माचें ज्ञान व त्या ब्रह्मज्ञानापासून मोक्षाची प्राप्ति ' वगैरे विषयांचें प्रतिपादन केलें आहे म्हणून त्यांना ' ज्ञानकांड ' किंवा ' मोक्षशास्त्र ' असें म्हणतात.

२८. प्रमा म्हणजे खरें काय आहे याचा निर्णय. या प्रमेलाच 'विद्या' असें म्हणतात. प्रत्यक्षादि प्रमाणें या प्रमेचीं किंवा विद्येचीं साधनें होत; म्हणजे त्यांच्या योगानें खरें काय आहे तें कळतें. तेव्हां विद्येचीं साधनें जीं प्रमाणें तीं अविद्यावान् पुरुषाचा आश्रय कसा करतील ? कारण, प्रमाणाचें कार्य जी विद्या ती आणि अविद्या ह्या परस्परविरुद्ध आहेत. तसेंच पुरुषाला हितकारक गोष्टींचा उपदेश करणारीं ऋग्वेदादि शास्त्रें देखील अविद्येच्या विरुद्ध असल्यामुळें अविद्यावान् पुरुषाचा आश्रय करूं शकत नाहींत.

२९. इंद्रियांवांचून म्हणजे इंद्रियें, हेतुज्ञान, सादृश्यज्ञान, शब्द वगैरे जीं सर्वप्रकारच्या प्रमांचीं साधनें त्यांवांचून (वरील २६ टीप पहा).

३०. ' प्रत्यक्षादि ' म्हणजे प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इत्यादि प्रमाणें.

३१. इंद्रियांचा आश्रय जो देह त्यावांचून (र०); किंवा इंद्रियांचा अध्यक्ष जो जीव त्यावांचून (भा०).

३२. देहावर आत्म्याचा अध्यास न करितां नुसत्या देहापासून इंद्रियांचे व्यापार संभवतात असें म्हटलें तर सुषुप्तावस्थेंत देखील इंद्रियांचे व्यापार संभवतील. कारण त्या अवस्थेंत आत्म्याचा देहावर अध्यास नसतो. (भा०). बरें, आत्म्याचा देहाशीं संयोग आहे म्हणून पुरुष व्यापार करितो असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्मा ' असंग ' आहे,

आणि हें सर्व नसेल तर 'असंग' असा जो आत्मा तो प्रमाताच होऊं शकत नाहीं[33]; आणि प्रमात्यावांचून तर प्रमाणांची प्रवृत्ति नाहीं. यावरून प्रत्यक्षादि प्रमाणें आणि शास्त्र यांचा अविद्यावान् असा पुरुषच आश्रय आहे असें सिद्ध होतें. या बाबतींत मनुष्य आणि पशू वगैरे यांच्यांत कांहीं फरक नाहीं. शब्दादिकांचा श्रोत्रादि इंद्रियांशीं संबंध होऊन जर त्या शब्दादिकांचें प्रतिकूल असें ज्ञान झालें तर[34] पशू वगैरे त्या शब्दादिकांपासून निवृत्त होतात, आणि अनुकूल असें ज्ञान झालें तर त्यांच्याकडे प्रवृत्त होतात; उदाहरणार्थः—हातांत काठी उगारून पुढें उभा राहिलेला मनुष्य पाहून 'याच्या मनांतून मला मारावयाचें आहे' असें समजून ते (पशू वगैरे त्याच्यापासून) पळून जाऊं लागतात; पण एखादा मनुष्य हातांत हिरवें गार असें पुष्कळसें गवत घेऊन उभा आहे असें पाहून त्याच्याकडे ते येऊं लागतात; त्याप्रमाणेंच विवेकी पुरुष सुद्धां डोळे वटारून भयंकर शब्द करून आणि हातांत तलवार उपसून अंगावर धांवून येणाऱ्या जवान लोकांना पाहून त्यांचेपासून मागें फिरतात; आणि त्याहून उलट प्रकारच्या लोकांकडे जाण्याला उद्युक्त होतात. अशा रीतीनें मनुष्य आणि पशु यांचा प्रमाण प्रमेय वगैरे प्रकारचा व्यवहार सारखाच आहे. आतां पशू वगैरेंचा प्रत्यक्षादि व्यवहार तर अविवेकमूलक असतो हें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां विचारी मनुष्यांचा देखील प्रत्यक्षादि (लौकिक) व्यवहार पशू वगैरेंच्या व्यवहारांसारखा दिसत असल्यामुळें तेवढ्यापुरता तो त्यांच्यासारखा (म्हणजे अविवेकपूर्वक-) च असतो असें निश्चित होतें. आतां, वैदिक (यज्ञयागादि) व्यवहारांसंबंधानें पाहिलें असतांही जरी 'आत्म्याचा परलोकाशीं संबंध आहे' असें समजल्यावांचून विचारी मनुष्याला तो व्यवहार करण्याचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं[35], तरी त्याला तो अधिकार प्राप्त होण्याला, 'जो वेदांतावरूनच जाणला जातो, जो क्षुधा वगैरेंच्या पलीकडे आहे, जो ब्राह्मणक्षत्रियादि जातिभेदांपासून सुटलेला आहे, आणि जो संसारापासून मुक्त आहे' अशा आत्म्याच्या स्वरूपाचें

म्हणजे आत्म्याचा कोणाशींही संबंध नाहीं असें श्रुति सांगते. म्हणून देहावर आत्मत्वाचा अध्यासच केला पाहिजे. त्याशिवाय पुरुषाचे व्यापार संभवत नाहींत. (र०).

३३. प्रमाता म्हणजे प्रमेचा आश्रय. प्रमा म्हणजे वस्तूचें यथार्थ ज्ञान. हें ज्ञान अंतःकरणाच्या व्यापारांवांचून होत नाहीं. तेव्हां आत्म्यावर अंतःकरणाच्या व्यापारांचा अध्यास केला पाहिजे. आत्म्यावर देह, इंद्रियें, अंतःकरण, व या सर्वांचे धर्म या सर्वांचा अध्यास नसेल तर आत्मा प्रमेचा आश्रय होऊं शकणार नाहीं. (र०).

३४. वाघाच्या आरोळीप्रमाणें दुःखदायक शब्द ऐकिला तर. 'शब्दादि' यांतील 'आदि' शब्दानें दुःखदायक रूप, दुःखदायक रस, दुःखदायक गंध, व दुःखदायक स्पर्श हे घ्यावे. 'श्रोत्रादि' यांतील 'आदि' शब्दानें चक्षु, रसना, घ्राण व त्वक् हीं इंद्रियें घ्यावीं.

३५. व्यवहारांत लोक यज्ञयागादि कर्मे करितात याचें कारण असें कीं 'आपला आत्मा नित्य आहे व इहलोकीं वैदिक कर्मे केलीं असतां आपल्याला मरणानंतर स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होतील' अशी त्यांची समजूत असते. जर अशी त्यांची समजूत नसेल तर ते यज्ञयागादि कर्मे करण्याला कधींही प्रवृत्त होणार नाहींत.

यथार्थज्ञान होण्याची जरूर नाहीं.[36] कारण या आत्मज्ञानाचा वैदिक व्यवहारांना कांहीं उपयोग नाहीं;[37] इतकेंच नाहीं, तर उलट कर्म करण्याचा अधिकार आणि आत्मज्ञान यांमध्यें विरोध आहे. तेव्हां तशा[38] प्रकारच्या आत्म्याचें ज्ञान होण्यापूर्वीं प्रवृत्त होणारें जें कर्मशास्त्र तें अविद्यावान् अशा पुरुषाचा आश्रय सोडून प्रवृत्त होऊं शकत नाहीं. 'ब्राह्मणानें यज्ञ करावा' इत्यादि शास्त्रें देखील आत्म्याच्या ठिकाणीं वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था वगैरे धर्मांचा जो अध्यास त्याचा आश्रय करूनच प्रवृत्त होतात.[39] अध्यास म्हणजे 'एका वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूचें भान' असें आम्हीं पूर्वीं सांगितलेंच आहे. उदाहरणार्थः—स्त्री पुत्र वगैरे स्वस्थ असले म्हणजे आपण स्वस्थ आहों, आणि ते अस्वस्थ असले म्हणजे आपण अस्वस्थ आहों, अशा रीतीनें मनुष्य परकीय धर्मांचा आपल्या आत्म्यावर अध्यास करतो.[40] तसेंच, 'मी लठ्ठ आहें, मी किडकिडीत आहें, मी गोरा आहें, मी उभा राहतों, मी जातों, मी ओलांडतों, अशा रीतीनें मनुष्य देहाच्या धर्मांचा आत्म्यावर अध्यास करतो. तसेंच, 'मी मुका आहें, मी काणा आहें, मी नपुंसक आहें, मी बहिरा आहें, मी आंधळा आहें,' अशा रीतीनें मनुष्य इंद्रियांच्या धर्मांचा आत्म्यावर अध्यास करितो. तसेंच, इच्छा, संकल्प, संशय आणि निश्चय वगैरे अंतःकरणाच्या धर्मांचाहि मनुष्य आत्म्यावर अध्यास करतो. तसेंच, 'मी' असें ज्ञान ज्याला होतें त्या अंतःकरणाचा, स्वतःच्या सर्व घडामोडींना साक्षी असणारा जो प्रत्यगात्मा त्यावर अध्यास करितो; आणि त्याच्या उलट, अंतःकरणादिकांवर त्या सर्वसाक्षी प्रत्यगात्म्याचा अध्यास करितो.[42] अशा रीतीनें हा अनादिकालापासून चालत

---

३६. पशु वगैरेंना आत्मा आणि अनात्मा यांचें ज्ञान मात्र असतें, परंतु 'आत्मा आणि अनात्मा (देह वगैरे) परस्परांपासून भिन्न आहेत' असा विवेक त्यांना नसतो. हा विवेक दोन प्रकारचा आहे. कित्येकांना 'देहादिकांपासून आत्मा भिन्न आहे, व देह जरी नश्वर आहे तरी आत्मा नित्य आहे व त्याला परलोकप्राप्ति आहे' एवढाच विवेक असतो. कित्येकांना 'क्षुधा, तृष्णा वगैरे धर्म जीवाला आहेत, परब्रह्माला नाहींत' असा विवेक असतो. सर्व वैदिक व्यवहार करणाऱ्यांना जरी पहिल्या प्रकारचा विवेक असतो तरी त्यांना दुसऱ्या प्रकारचा विवेक नसतो म्हणून या दृष्टीनें वैदिक व्यवहार देखील अविवेकपूर्वकच आहेत असें म्हटलें आहे.

३७. कारण, आत्मज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य सर्व कर्मांपासून निवृत्त होतो.

३८. वरील वाक्यांत वर्णिल्याप्रमाणें क्षुधा, तृष्णा वगैरे विकारांनीं रहित व संसारापासून मुक्त अशा.

३९. श्रुति देखील अनुमानाप्रमाणें अध्यासाविषयीं प्रमाण आहे असें या वाक्यांत सांगितलें आहे.

४०. आपल्याहून परके जे स्त्री पुत्र वगैरे त्यांच्या स्वास्थ्य अस्वास्थ्य वगैरे धर्मांच्या सारख्या धर्मांचा आपल्या देहविशिष्ट आत्म्यावर अध्यास करितो.

४१. अंतःकरणविशिष्ट आत्म्यावर.

४२. आत्म्यावर बुद्धि वगैरेंचा अध्यास केल्यामुळें पुरुषाला कर्तृत्व प्राप्त होतें. बुद्धि वगैरेंवर आत्म्याचा अध्यास केल्यामुळें पुरुषाला चैतन्य प्राप्त होतें.

आलेला व पुढें अनंत कालपर्यंत चालणारा, स्वाभाविक, मिथ्याज्ञानरूप, व आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व व भोक्तृत्व उत्पन्न करणारा अध्यास सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. तेव्हां सर्व अनर्थांचा बीजभूत जो हा अध्यास त्याचें निरसन होऊन आत्मैक्याचें ज्ञान (लोकांना) प्राप्त व्हावें या हेतूनें सर्व वेदान्तग्रंथ प्रवृत्त झाले आहेत, आणि हाच सर्व वेदान्तग्रंथांचा अभिप्राय आहे, असें आम्हीं या शारीरकमीमांसेत[43] सिद्ध करून दाखवूं. ज्या वेदान्त-मीमांसाशास्त्राचें[44] आम्हीं आतां व्याख्यान करणार त्याचें पुढें दिलेलें सूत्र हें पहिलें सूत्र आहे:—

[येथून पहिल्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. हें पहिलें अधिकरण प्रस्तावने-दाखल आहे. ह्यामध्यें पहिलें एकच सूत्र आहे. याचा सारांश:–(सू. १) आरंभीं पहिल्या सूत्रांतील 'आतां' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. 'आतां' शब्द येथें 'प्रारंभवाचक' नाहीं, तसाच तो 'मंगलार्थक' ही नाहीं, किंवा 'पक्षांतरबोधक' ही नाहीं; तर 'कोणती तरी एक गोष्ट झाल्यानंतर' अशा अर्थी तो येथें घातला आहे. आतां ती गोष्ट 'वेदाध्ययन' घेतां येत नाहीं. कारण धर्मजिज्ञासेच्याही पूर्वी वेदाध्ययनाची जरूर आहे, तेव्हां ब्रह्मजिज्ञासेच्याच पूर्वी वेदाध्ययन करावें लागतें असें म्हणतां येत नाहीं. आतां ती गोष्ट 'धर्मजिज्ञासा' होय असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण धर्मजिज्ञासा न होतांही ब्रह्मजिज्ञासा होऊं शकते. तसेंच धर्मजिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा या दोहींमध्यें 'एकानंतर एक' असा क्रमही विवक्षित नाहीं. कारण या दोन जिज्ञासांमध्यें अंगप्रधानभाव नाहीं, किंवा अधिकृताधिकारि-भावही नाहीं. शिवाय, या दोन जिज्ञासांचीं फलें व त्यांतील विचार्य वस्तू हीं निरनिराळीं आहेत. धर्मजिज्ञासेचें 'स्वर्गादिलोकांची प्राप्ति' हें फल आहे; पण ब्रह्मजिज्ञासेचें 'मोक्ष' हें फल आहे. तसेंच, धर्मजिज्ञासेंत 'ब्रह्म' ही विचार्य वस्तु आहे; पण ब्रह्मजिज्ञासेंत 'ब्रह्म' ही विचार्य वस्तु आहे. शिवाय, या दोन वस्तूंचा बोध करून देणारीं जीं वेदवाक्यें त्यांच्या बोध करून देण्याच्या तऱ्हाही निरनिराळ्या आहेत. पहिल्या प्रकारचीं वेदवाक्यें मनुष्याला कर्माविषयीं प्रवृत्त करितात, परंतु दुसऱ्या तऱ्हेचीं वाक्यें ब्रह्माचें नुसतें ज्ञान करून देतात. तेव्हां धर्मजिज्ञासा झाल्यानंतर ब्रह्मजिज्ञासा कदाचित् न होण्याचाही संभव असल्यामुळें 'धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा' असें सांगण्याचा सूत्रकारांचा अभिप्राय असेल असें म्हणतां येत नाहीं. तर, आतां काय झाल्यानंतर निश्चयानें ब्रह्मजिज्ञासा होणार तें सांगितलें पाहिजे. तें हें:–'नित्यवस्तु कोणती आणि अनित्यवस्तु कोणती याचा विचार;' 'ह्या लोकीं मिळणारें व परलोकीं मिळणारें जें कर्माचें फल त्याचा तिटकारा;' 'शम (मनाचा निग्रह) वगैरे साधनें;' आणि 'मोक्षाची इच्छा.' या चार गोष्टी ब्रह्मजिज्ञासेचीं कारणें आहेत हेंही यावरूनच

---

४३. कुत्सित म्हणजे घाणेरडें जें शरीर तें 'शरीरक' होय. त्या शरीरकामध्यें वास करणारा जो जीव तो 'शारीरक' होय. 'तो शारीरक जीव ब्रह्म आहे किंवा तो ब्रह्म नाहीं' या विषयींची जी 'मीमांसा' (विचार) ती 'शारीरकमीमांसा' होय.

४४. वेदान्त म्हणजे वेदांचा अंत्य भाग, म्हणजे उपनिषदें; त्यांची मीमांसा म्हणजे आदरपूर्वक विचार. उपनिषदांतील वाक्यांचा जो अत्यंत गहन अर्थ त्याचा निर्णय केल्यानें मोक्षरूप परम पुरुषार्थ साध्य होतो. म्हणूनच त्यांचा विचार आदरपूर्वक केला पाहिजे. त्या विचाराचें शास्त्र म्हणजे ज्याच्या योगानें तो विचार शिकविला जातो म्हणजे शिष्यांना यथासांग कळविला जातो तो ग्रंथ (भा.).

सिद्ध होतें; व हेंच ' या कारणास्तव ' असें म्हणण्यानें सूत्रकारांनीं सांगितलें आहे. सूत्रांतील ' ब्रह्मजिज्ञासा ' या शब्दाचे दोन अर्थ होतातः—' ब्रह्माच्या ज्ञानाची इच्छा हा एक, आणि ब्रह्मासंबंधीं ज्ञानाची इच्छा ' हा दुसरा. ' ब्रह्मासंबंधीं ज्ञानाची इच्छा ' म्हणजे ब्रह्म व ब्रह्मा-संबंधीं ज्या इतर वस्तू त्या सर्वांच्या ज्ञानाची इच्छा. ह्या दोन अर्थांपैकीं ' ब्रह्मजिज्ञासा ' शब्द उच्चारल्याबरोबर पहिला अर्थ मनांत येतो; म्हणून तोच येथें घ्यावा हें रास्त आहे. शिवाय, ' ब्रह्माचा विचार करावा ' असें सांगितलें म्हणजे ब्रह्मासंबंधीं इतर गोष्टींचाही विचार करावा असें सांगितलें आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें; ब्रह्मजिज्ञासा या शब्दाचा तितका अर्थ घेण्याचें कारण नाहीं. 'ब्रह्माच्या ज्ञानाची इच्छा ' म्हणजे ब्रह्माचा साक्षात्कार व्हावा अशी इच्छा. ' ब्रह्मसाक्षात्कार होणें ' ही अत्यंत इष्ट गोष्ट आहे. कारण, हिच्या योगानेंच सर्व संसाराला कारण जी अविद्या तिचा नाश होतो. आतां तें ब्रह्म अप्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण जर तें अप्रसिद्ध असतें, तर त्याच्या ज्ञानाची इच्छाच कोणाला झाली नसती. शिवाय ब्रह्म म्हणजे आत्मा होय; आणि आत्म्याचें प्रत्येक प्राणिमात्राला ' मी आहें ' अशा रूपानें ज्ञान आहेच. तेव्हां ब्रह्म हें प्रसिद्धच आहे. परंतु, ब्रह्म जरी ' आत्मा ' या सामान्य रूपानें प्रसिद्ध आहे तरी त्याच्या विशेष स्वरूपाविषयीं फार मतभेद आहे. कारण ' मी आहें ' असा अनुभव सर्व लोकांना जरी आहे तरी तो मी म्हणजे कोण ? कां देह, कां इंद्रियें, कां मन, किंवा दुसरेंच कांहीं आहे, हे मात्र कांहीं मनुष्यांना समजत नाहीं; व त्यामुळेंच आत्म्याविषयीं अनेक लोकांचीं अनेक मतें आहेत. आतां त्यांपैकीं एखादें मत धरून जर मनुष्य वागेल तर त्याला मोक्ष तर मिळणार नाहींच, पण उलट तो संसाररूपी अनर्थांत पडेल. याकरितां मनुष्याच्या मनांत ' मुक्त व्हावें ' असें जर असेल तर त्याला खरा आत्मा कोण व त्याचें ज्ञान कसें होतें तें समजलें पाहिजे; म्हणून याच गोष्टीचा येथें सूत्रकारांनीं विचार केला आहे.]

॥ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॥ १ ॥

१ आतां या (कारणा-)स्तव ब्रह्मजिज्ञासा. (१)

या सूत्रांत ' आतां ' हा शब्द आनंतर्यवाचक आहे, प्रारंभवाचक नव्हे. कारण ब्रह्मजिज्ञासेचा (येथें) आरंभ व्हावयाचा नाहीं. बरें, ' आतां ' या शब्दाचा ' मंगल '

---

१. ' नंतर ' अशा अर्थाचा.

२. ब्रह्मजिज्ञासा म्हणजे ब्रह्मज्ञानाची इच्छा. ' आतां ' हा शब्द प्रारंभवाचक घेतला म्हणजे ' ब्रम्हज्ञानाच्या इच्छेला आरंभ करतों ' असा सूत्राचा अर्थ होईल. पण तो बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञानाच्या इच्छेचा आरंभ या ठिकाणीं करावयाचा नाहीं. प्रत्येक अधिकरणामध्यें ' ब्रह्मज्ञान व्हावें ' अशी इच्छा केलेली नाहीं, तर ब्रह्म म्हणजे काय हें कळण्याची इच्छा उत्पन्न होऊन त्या ब्रह्माविषयीं विचार केला आहे (र.). इच्छा ही विचाराची प्रवर्तक असल्यामुळें विचार त्या इच्छेचा प्रवर्तक होऊं शकत नाहीं. तेव्हां इच्छा प्रवृत्त होत नसल्यामुळें तिचा आरंभ या ठिकाणीं होऊं शकत नाहीं (आ.).

३. संस्कृत ' अथ ' शब्द जसा मंगलवाचक आहे तसा ' आतां ' हा मराठी शब्द नाहीं; म्हणून ह्या ठिकाणीं ' आतां ' या शब्दावरची शंका मूळ शब्द ' अथ ' यावरची आहे असें समजावें.

हाही अर्थ (येथें) घेतां येत नाहीं. कारण 'मंगल' ह्या अथाचा ('आतां ह्या कारणास्तव ब्रह्मजिज्ञासा' या) वाक्यार्थामध्यें अन्वय होत नाहीं. (आतां निर्विघ्न रीतीनें हा ग्रंथ तडीस जावा म्हणून शिष्टाचाराला अनुसरून या ग्रंथाच्या आरंभीं मंगल केलें पाहिजे ही गोष्ट खरी आहे; पण) 'आतां' शब्द अन्य अर्थीं योजिला असतांनाच त्या शब्दाच्या नुसत्या श्रवणानें हें मंगलप्रयोजन सिद्ध होतें. बरें, 'आतां' शब्दाला प्रथम पक्षाची अपेक्षा आहे (म्हणजे 'आतां' शब्द पक्षांतरबोधक आहे) असें जरी मानलें तरी एकंदरीनें या अर्थाहून 'आनंतर्य' हा अर्थ भिन्न होत नाहीं. तेव्हां 'आतां' शब्द तेथें आनंतर्यवाचक आहे असें ठरल्यामुळें धर्मजिज्ञासेला जशी पूर्वींच्या वेदाध्ययनाची नियमानें अपेक्षा असते, तशी ब्रह्मजिज्ञासेलाही पूर्वींच्या कोणत्या गोष्टीची नियमानें अपेक्षा आहे तें सांगितलें पाहिजे. वेदाध्ययनाची अपेक्षा तर धर्म-जिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा या दोहींना सारखीच (असल्यामुळें ब्रह्मजिज्ञासेला 'वेदाध्ययन' याच पूर्वींच्या गोष्टीची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नाहीं). बरें, ब्रह्मजिज्ञासेला 'कर्मकांडाचें ज्ञान' या विशेष गोष्टीची अपेक्षा आहे असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां

---

४. वाक्यार्थामध्यें पदांच्या अर्थांचाच अन्वय होतो. परंतु मंगल हा 'अथ' शब्दाचा अर्थ नाहीं; केवल मृदंगध्वनीप्रमाणें 'अथ' शब्दश्रवणाचें मंगल हें कार्य आहे; व कार्याचा वाक्यार्थांत अन्वय झालेला व्यवहारांत दिसत नाहीं (भा.).

५. मुळांतील संस्कृत 'फलतः' शब्दाचा 'एकंदरीनें' असा अर्थ आम्हीं भामतीला अनुसरून घेतला आहे. गोविंदानंद व आनंदगिरि हे 'फलतः' शब्दाचा अर्थ 'फलाचा' असा घेतात. परंतु हा अर्थ सरळ नसल्यामुळें आम्हीं तो टाकून दिला आहे.

६. ह्या ठिकाणीं पूर्वपक्ष्याचें असें म्हणणें आहे कीं 'अथ' शब्द आनंतर्यवाचक न घेतां पक्षांतरबोधक घ्यावा. त्यावर असें उत्तर कीं 'अथ' शब्द पक्षांतरबोधक आहे म्हणजे कोणता तरी एक पक्ष अगोदर सांगून मग ब्रह्मजिज्ञासारूप पक्षांतर म्हणजे दुसरा पक्ष सांगितला आहे असें 'अथ' शब्द सुचवितो; परंतु ब्रह्मजिज्ञासेच्या पूर्वीं कोणताच पक्ष सांगितलेला नाहीं; तेव्हां 'अथ' शब्द 'पक्षांतर' कसें सुचवील? बरें, आतां असें म्हणशील कीं "ज्या अर्थीं येथें ब्रह्मविचाररूप फल सांगितलें आहे त्या अर्थीं त्या फलाला साधनाची अपेक्षा असल्यामुळें साधनरूप पक्ष पूर्वीं सांगितला पाहिजे असें अर्थात् सिद्ध होतें. साधनरूप प्रथम पक्ष सांगून आतां फलरूप द्वितीय पक्ष सांगितला आहे असें 'अथ' हा शब्द सुचवितो" तर यावर आमचें उत्तर असें कीं, जर दोन्ही पक्षांमध्यें (एक पक्ष साधन व दुसरा पक्ष फल असा) साधनफलभाव आहे असें मानलें, तर या साधनफलभावाच्या ज्ञानाला आनंतर्याची अवश्य जरूर आहे. कारण ज्या दोन वस्तूंमध्यें हा साधनफलभाव असतो त्या वस्तूंमध्येंच 'एकानंतर दुसरें' असें आनंतर्य असतें. तेव्हां 'अथ' हा शब्द आनंतर्यवाचक घेतला म्हणजेच दोन पक्षांमध्यें एक साधन व एक फल असा साधन-फलभाव संभवतो. नुसता पक्षान्तरबोधक 'अथ' शब्द घेतला तर हा साधनफलभाव संभवत नाहीं. कारण 'त्याहून हा दुसरा' असें म्हटल्यानें दुसरा पक्ष फल व पहिला पक्ष साधन असें संभवत नाहीं. उदा०–'बैलाहून हा दुसरा घोडा' असें म्हटल्यानें घोडा 'बैलाचें फल आहे' किंवा 'बैल घोड्याचें साधन आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. परंतु 'त्याच्या नंतर हा दुसरा

येत नाहीं. कारण धर्मजिज्ञासेच्या आधीं सुद्धां जो वेदांताचा अभ्यास करील त्याला ब्रह्मजिज्ञासा होऊं शकते. जसा हृदयादिकांच्या अवदानांचा ‘अमुकानंतरच अमुक’ असा क्रम विवक्षित आहे, तसा (‘धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा असा’) येथें क्रम विवक्षित नाहीं. कारण धर्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मजिज्ञासा यांचा ‘एक अंग व एक प्रधान’ असा, किंवा ‘एका गोष्टींत जो अधिकृत त्यालाच दुसऱ्या गोष्टींत अधिकार’ असा, संबंध मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. शिवाय, धर्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मजिज्ञासा या दोहींची फलें निरनिराळीं असून त्यांतील विचार्य वस्तूही निरनिराळ्या आहेत. धर्म-ज्ञानाचें अभ्युदय हें फल आहे, आणि त्याला (यज्ञयागादि) कर्में करण्याची जरूर आहे. परंतु ब्रह्मज्ञानाचें फल तर मोक्ष आहे. शिवाय, त्याला कर्म करण्याचीही जरूर नाहीं. तसेंच साध्य असा जो धर्म तो धर्मजिज्ञासेंत ‘विचार्य’ आहे, व तो आपल्या

पक्ष’ असें म्हटल्यानें ‘पहिला पक्ष साधन व दुसरा पक्ष फल’ असें संभवतें. उदा०— ‘उद्योगानंतर कार्यसिद्धि’ असें म्हटलें असतां ‘उद्योग हें साधन व कार्यसिद्धि हें फल’ असें समजतें. यावरून ‘अथ’ शब्द आनंतर्यवाचक घेतला पाहिजे हें उघड आहे.

७. ‘अवदान’ म्हणजे कापणें. ब्राह्मणग्रंथामध्यें असें सांगितलें आहे कीं ‘(यज्ञ कर-णारा मनुष्य) प्रथम हृदयाचा तुकडा कापतो, नंतर जिव्हेचा, व नंतर वक्षस्थळाचा.’ या ठिकाणीं जसा क्रम विवक्षित आहे तसा ‘धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा’ असा क्रम विवक्षित नाहीं.

८. क्रम दोन ठिकाणीं संभवतो. जर एक गोष्ट अंग व दुसरी प्रधान असेल तर त्या ठिकाणीं कर्ता एक असल्यामुळें; तसेंच एका कर्त्याला दोन्ही गोष्टी एकदम करतां येत नसल्यामुळें तेथें क्रम विवक्षित असतो. ‘उदाहरणार्थ, प्रयाज इष्टि व दर्शपूर्णमास इष्टि यांमध्यें अंगप्रधान-भाव असल्यामुळें अगोदर प्रयाज इष्टि करून नंतर दर्शपूर्णमास इष्टि करावी असा क्रम विवक्षित आहे. तसेंच, जर एका गोष्टीचा अधिकार मिळाल्याशिवाय दुसऱ्या गोष्टीचा अधिकार मिळत नाहीं असें असेल, तर त्या ठिकाणीं देखील दोन्ही गोष्टींचा कर्ता एक असल्यामुळें व एक गोष्ट केल्याशिवाय दुसरी गोष्ट करण्यास अधिकार पोंचत नसल्यामुळें तेथें क्रम विवक्षित आहे. उदाहरणार्थ—‘दर्शपूर्णमास इष्टि केल्यानंतर सोमयाग करावा.’ येथें इष्टि केल्यावरच यागाचा अधिकार प्राप्त होतो म्हणून क्रम विवक्षित आहे. धर्मजिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा यांमध्यें ‘गृहस्थाश्रम जो करील त्यालाच संन्यास घेण्याचा अधिकार’ (म्हणजे जो गृहस्थाश्रमाविषयीं अधिकृत तोच संन्यासाला अधिकारी) असा अधिकृताधिकारिभावरूप संबंध नाहीं. कारण, जर एखाद्याला पूर्वजन्माच्या संस्कारामुळें अंतःकरणशुद्धि झाली असेल तर त्यानें गृहस्थाश्रम न करितांही संन्यास घेऊन ब्रह्मजिज्ञासा करावी असें श्रुतींत सांगितलें आहे.

९. ‘साध्य’ म्हणजे प्राप्त करून घेण्याला योग्य. यज्ञयागादि वैदिक कर्में केलीं असतां धर्म प्राप्त होतो; म्हणून धर्म हा ‘साध्य’ आहे असें म्हटलें आहे. श्रुतीवरून धर्माचें ज्ञान झाल्यानंतर मनुष्य तो धर्म प्राप्त करून घेण्यास प्रवृत्त होतो, म्हणून तो धर्म ‘आपल्या ज्ञानाच्या वेळीं अस्तित्वांत आलेला’ नसतो असें म्हटलें आहे. तसेंच, यज्ञयागादि कर्में हीं मनुष्याच्या कृती- (प्रयत्ना-) वांचून होत नाहींत. म्हणून धर्माची उत्पत्ति ‘पुरुषाच्या कृती-वर अवलंबून असते’ असें म्हटलें आहे.

ज्ञानाच्या वेळीं अस्तित्वांत आलेला नसतो; कारण त्याची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून असते.[१०] या (ब्रह्मजिज्ञासें)त तर सिद्ध असें जें ब्रह्म तें विचार्य आहे; व तें नित्यसिद्ध[११] असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून नाहीं. शिवाय, या (दोन शास्त्रांतील) चोदनांच्या प्रवृत्तीही निरनिराळ्या आहेत.[१२] धर्माला प्रमाण जी चोदना[१३] ती आपला विषय जो धर्म त्याविषयीं पुरुषाला प्रवृत्त करूनच त्याला त्या धर्माचें ज्ञान करून देते. परंतु ब्रह्माला प्रमाण जी चोदना[१४] ती पुरुषाला केवळ ब्रह्माचें ज्ञानच करून देते; (ब्रह्माविषयीं त्याला प्रवृत्त करीत नाहीं. ब्रह्म हें नित्यसिद्ध असल्यामुळें प्रवृत्तीचा विषय होऊं शकत नाहीं. कारण) ज्ञान हें चोदनेपासून उत्पन्न होत असल्यामुळें ती चोदना त्या ज्ञानाविषयीं पुरुषाला प्रवृत्त करीत नाहीं.[१५] जसें इंद्रिय आणि पदार्थ यांच्या संयोगानें (उत्पन्न होणारें जें पदार्थज्ञान त्या) पदार्थज्ञानाविषयीं तो संयोग पुरुषाला प्रवृत्त करीत नाहीं, तसें हें होय. तेव्हां ज्या गोष्टीनंतर ब्रह्मजिज्ञासा करावी असा उपदेश (सूत्रकारांनीं) केला आहे, त्या गोष्टी कोणत्या हें सांगणें अवश्य आहे. त्या गोष्टी ह्या :—' नित्यवस्तू म्हणजे काय व अनित्यवस्तू म्हणजे काय यांतील भेद, ऐहिक आणि पारलौकिक फलभोगांविषयीं तिरस्कार, शमदमादि[१६] साधनांची प्राप्ति, आणि मोक्षाची इच्छा. ' या चार गोष्टी प्राप्त झाल्या असतील तर धर्मजिज्ञासेनंतर, (इतकेंच नाहीं तर) धर्मजिज्ञासेच्या पूर्वीं देखील

१०. केवल फलाचीं स्वरूपें भिन्न आहेत इतकेंच नाहीं, तर त्या फलांच्या उत्पत्तीचे प्रकारही भिन्न आहेत (भा.).

११. सदा आहेच, कधीं नाहीं असें नाहीं (भा.)

१२. न कळलेल्या गोष्टी कळवून देणारें जे वेदवाक्य त्याला ' चोदना ' म्हणतात. त्या चोदनेच्या ज्या प्रवृत्ती म्हणजे बोध करून देण्याच्या तऱ्हा (र.) किंवा शक्ती (ब्र.) त्याही भिन्न असल्यामुळें ज्ञेय वस्तू भिन्न आहेत; त्या केवल स्वरूपानेंच भिन्न नाहींत.

१३. ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें अग्निष्टोम यज्ञ करावा ' इत्यादि ब्राह्मण-ग्रंथांतील वाक्यें.

१४. ' हा आत्मा ब्रह्म आहे ' इत्यादि उपनिषदांतील वाक्यें.

१५. कारण ज्ञान हें त्या चोदनेच्या व्यापारामुळेंच प्राप्त झालें असल्यामुळें पुन्हां त्याच्या प्राप्तीविषयीं पुरुषाची प्रवृत्ति संभवत नाहीं; म्हणून त्या ज्ञानाविषयीं चोदना ही प्रवर्तक होत नाहीं.

१६. मनाचे सर्व लौकिक व्यापार निष्फल आहेत असें समजून त्यांचा जो त्याग त्याला ' शम ' म्हणतात. त्याप्रमाणेंच बाह्येंद्रियांच्या व्यापारांचा जो त्याग त्याला ' दम ' म्हणतात. ' आदि ' शब्दानें उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा हीं घ्यावीं. अंतःकरणशुद्धि झाल्यावर नित्य कर्मांचा देखील विधिपूर्वक त्याग करणें याला ' उपरति ' म्हणतात. शीतउष्ण, सुखदुःख इत्यादि ज्या वस्तूंच्या जोड्या त्यांना सहन करणें ही ' तितिक्षा ' होय निद्रा, आलस्य व प्रमाद यांचा त्याग करून मनाची सावधगिरी ठेवणें हें ' समाधान ' होय; व सर्व ठिकाणीं आस्तिक्यबुद्धि हीच ' श्रद्धा ' होय (आ.).

ब्रह्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मज्ञान हीं घडूं शकतील. पण त्या प्राप्त झाल्या नसतील तर ब्रह्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मज्ञान हीं (कधींही) घडणार नाहींत. यावरून ' वर वर्णिलेल्या चार गोष्टी प्राप्त झाल्यानंतर ' असा अर्थ ' आतां ' या शब्दानें सुचविला जातो असें सिद्ध झालें.

' या कारणास्तव ' (संस्कृत ' अतः ') हा शब्द हेतुबोधक[१७] आहे. ज्या अर्थी ' इहलोकीं कर्मानें संपादिलेले भोग जसे क्षय पावतात तसेच परलोकींहीं पुण्यानें संपादिलेले भोग क्षय पावतात ' (छां. ८।१।६) इत्यादि साक्षात् वेदवाक्यें अभ्युदयप्राप्तीचीं साधनें जीं अग्निहोत्रादि कर्में त्यांचीं फलें अनित्य असतात असें सांगतात, व ज्या अर्थीं ' ब्रह्मवेत्त्याला ब्रह्म प्राप्त होतें ' (तैत्ति. २।१) इत्यादि वेदवाक्येंच ब्रह्मज्ञानापासून (मोक्षरूप) परम पुरुषार्थ सिद्ध होतो असें सांगतात, त्या अर्थीं ' पूर्वोक्त चार गोष्टी ब्रह्मजिज्ञासेचीं साधनें आहेत ' असें सिद्ध झालें; व हीं साधनें प्राप्त झाल्यावर (पुरुषानें) ब्रह्मजिज्ञासा करावी (असा सूत्रकारांचा अभिप्राय आहे).

' ब्रह्मजिज्ञासा ' म्हणजे ब्रह्माची जिज्ञासा. ' ब्रह्म ' म्हणजे ' या जगाची उत्पत्ति वगैरे ज्यापासून (होतात) तें ' अशा रीतीनें या दुसऱ्या सूत्रांत ज्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे तें, म्हणजे ' सर्व जगाचें कारण'. 'ब्रह्म'—(शब्दाचा या ठिकाणीं हाच अर्थ विवक्षित असल्यामुळें त्या) शब्दाचा येथें जात्यादिक[१८] दुसरा अर्थ आहे काय अशी शंका घेऊं नये.[१९]

---

१७. वर सांगितलेलें साधनचतुष्टय हें ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे असें ' अतः ' शब्द सुचवितो. ' कशाच्या नंतर ? अर्थात् साधनचतुष्टय प्राप्त झाल्यानंतर ' अशा रीतीनें साधनचतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे असें जरी ' अथ ' शब्द अर्थात् सुचवितो, तरी या अर्थात् प्राप्त झालेल्या साधनचतुष्टयाच्या कारणत्वाबद्दल कांहीं जणांनीं आक्षेप आणिले आहेत त्यांचें निरसन करून साधनचतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे हें सिद्ध करण्याकरितां हेतुवाचक ' अतः ' शब्द पुन्हां घातला आहे.

१८. पहिल्या श्रुतींत ' ऐहिक सुखें जरी अनित्य आहेत तरी पारलौकिक सुखें नित्य आहेत, ह्मणून त्यांविषयीं वैराग्य उत्पन्न होणार नाहीं, व ब्रह्मजिज्ञासेला कारण जे वैराग्य तें उत्पन्न झालें नाहीं ह्मणजे ब्रह्मजिज्ञासाही होणार नाहीं ' या आक्षेपाचें निरसन केलें आहे. तें असें:— जशीं ऐहिक सुखें अनित्य आहेत तशीं पारलौकिक सुखेंही अनित्य आहेत असें प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलें असल्यामुळें आत्म्याखेरीज सर्व वस्तू अनित्य आहेत असा निश्चय होतो; व त्यामुळें त्या सर्व वस्तूंविषयीं वैराग्य प्राप्त होतें. तसेंच, दुसऱ्या श्रुतींत ब्रह्मवेत्त्याला मोक्षरूप नित्यफल प्राप्त होतें असें सांगितलें असल्यामुळें त्या नित्यफलाविषयीं इच्छा ह्मणजे मुमुक्षा उत्पन्न होते. तेव्हां या दोन श्रुतींवरून वर सांगितलेलें साधनचतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे व तें कारण प्राप्त झाल्यानंतरच ब्रह्मजिज्ञासारूप कार्य होऊं शकतें असें सिद्ध झालें.

१९. 'ब्रह्म' शब्दाचे ब्राह्मण जातींतील एक मनुष्य, जीव, वेद, ब्रह्मदेव इत्यादि दुसरे पुष्कळ अर्थ आहेत. परंतु येथें 'ब्रह्म' शब्दाचा 'सर्व जगाचें कारण' हाच अर्थ विवक्षित आहे.

'ब्रह्माची' ही कर्मबोधक षष्ठी घ्यावी, संबंधबोधक घेऊं[२०] नये. कारण जिज्ञासेला जिज्ञास्यै[२१] वस्तूची अपेक्षा आहे, आणि येथें तर (ब्रह्माशिवाय) दुसऱ्या जिज्ञास्य वस्तूचा उल्लेख केलेला नाहीं. आतां येथें कोणी असें म्हणेल कीं "संबन्धबोधक षष्ठी घेतली असतांही 'जिज्ञासेचें कर्म ब्रह्म होय' या गोष्टीला कांहीं विरोध येत नाहीं. कारण, (षष्ठीचा अर्थ जो) सामान्यसंबंध त्यामध्यें (कर्मरूप) विशेषसंबंधाचा समावेश होतो;" तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं अशा रीतीनें ब्रह्माचें प्रत्यक्षकर्मत्व टाकून सामान्य-संबंधाच्या द्वारें (त्याजवर) अप्रत्यक्ष-कर्मत्वाची कल्पना करणें फुकट प्रयत्न आहे. आतां तूं म्हणशील कीं 'हा प्रयत्न फुकट नव्हे. कारण या प्रयत्नामुळें ब्रह्मसंबंधीं सर्व गोष्टींचा विचार करण्याविषयींची सूत्रकारानें प्रतिज्ञा केली आहे असें सूचित होतें,'[२३]

---

२०. ब्रह्म जाणावयाची जी इच्छा ती ब्रह्मजिज्ञासा. या ठिकाणीं 'ब्रह्म' हें 'जाणणें' या क्रियापदाचें कर्म होय. हाच 'ब्रह्माची' यांतील षष्ठीविभक्तीचा अर्थ होय. 'ब्रह्मासंबंधीं ज्या प्रमाण वगैरे गोष्टी त्या जाणावयाची इच्छा' असा 'ब्रह्मजिज्ञासा' शब्दाचा अर्थ घेऊं नये; कारण वाक्यांतील 'ब्रह्म' हें उक्त कर्म टाकून 'प्रमाण वगैरे गोष्टी' हें अध्याहृत कर्म घेणें बरोबर नाहीं.

२१. जी वस्तु जाणावी अशी इच्छा केली जाते ती.

२२. षष्ठीविभक्तीचा अर्थ नुसता संबंध होय. आतां हा संबंध निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळ्या प्रकारचा असतो. उदा०—'ब्रह्माचें ज्ञान' या प्रयोगांत ब्रह्म हें ज्ञानाचें कर्म आहे, म्हणून या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ कर्मत्वरूप संबंध आहे. 'मेघाचें गडगडणें' या प्रयोगाचा अर्थ 'मेघानें केलेलें गडगडणें' असा आहे, म्हणजे या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ कर्तृत्वरूप संबंध आहे. तसेंच, 'राजाचा पुत्र' या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ पितापुत्रभावसंबंध आहे. तेव्हां या ठिकाणीं पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं 'ब्रह्माची जिज्ञासा' या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ 'नुसता संबंध' घ्यावा. कारण कर्मत्वरूपसंबंध हा एक विशेष प्रकारचा संबंध असल्यामुळें त्याचा नुसत्या संबंधांत अंतर्भाव होतो. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर असें कीं षष्ठीचा अर्थ कर्मत्वरूप जो विशेष प्रकारचा संबंध तोच घ्यावा. कारण तसा अर्थ घेतला म्हणजे 'ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे' असें साक्षात् (म्ह० प्रत्यक्ष रीतीनें) कळतें. 'नुसता संबंध' अर्थ घेतला तर ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे असें परंपरेनें (म्ह० अप्रत्यक्ष रीतीनें) कळतें. कारण षष्ठीचा अर्थ 'सामान्य-संबंध' असें कळल्यावर आपल्याला विचार करावा लागतो कीं या ठिकाणीं कोणता विशेष प्रकारचा संबंध आहे; आणि नंतर तो संबंध कर्मत्वरूप आहे असें आपल्याला ज्ञान होतें. तेव्हां अशा रीतीनें 'ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे' असें प्रत्यक्ष रीतीनें न कळतां अप्रत्यक्ष रीतीनें कळतें. तेव्हां हा प्रयत्न व्यर्थ आहे.

२३. संबंधबोधक षष्ठी घेतली म्हणजे ब्रह्माच्या विचाराबरोबर ब्रह्माविषयींच्या लक्षण, प्रमाण, युक्ति, ज्ञान, साधन, व फल या सर्वांचाही विचार करावा अशी प्रतिज्ञा सूत्रकारानें केली असें समजतां येतें. कारण ब्रह्माचें लक्षण काय? ब्रह्माच्या अस्तित्वाविषयीं प्रमाण काय? वगैरे सर्व गोष्टींचा विचार ब्रह्मज्ञानाला आवश्यक असल्यामुळें या सर्व गोष्टींच्या विचाराचा ब्रह्माशीं संबंध आहे. परंतु कर्मबोधक षष्ठी घेतली म्हणजे ब्रह्माचाच फक्त विचार करावा अशी प्रतिज्ञा केली असें सूचविलें जातें.

तर हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण प्रधान वस्तूचा स्वीकार केला म्हणजे त्याला अवश्य लागणाऱ्या इतर गोष्टींचाही अर्थातच स्वीकार केला जातो. (ब्रह्म हें) 'ज्ञानानें प्राप्त करून घ्यावें' अशी ब्रह्माबद्दल अत्यंत इच्छा असल्यामुळें ब्रह्म येथें प्रधान होय. तें जें प्रधान ब्रह्म—जिज्ञासेचें कर्म—त्याचा उल्लेख केला म्हणजे ज्यांची जिज्ञासा झाल्यावांचून ब्रह्माची जिज्ञासा होत नाही अशा अन्य गोष्टींचीहि जिज्ञासा अर्थातच प्राप्त होते. तिचा पृथक् उल्लेख करावयास नको. जसें 'हा राजा चालला आहे' असें म्हटलें असतां 'परिवारासह राजा चालला आहे' असें अर्थातच समजतें (तें निराळें सांगावयास नको); त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय शिवाय, (ब्रह्म हें जिज्ञासेचें प्रत्यक्ष कर्म आहे असे घेणें) श्रुतीलाही अनुसरून आहे. 'ज्यापासून ही भूतें[२४] उत्पन्न होतात' इत्यादि [तै. ३।१] श्रुती 'तें जाणण्याची इच्छा कर, तें ब्रह्म' अशा रीतीनें ब्रह्म हें जिज्ञासेचें प्रत्यक्षकर्म आहे असें दर्शवितात; कर्मबोधक षष्ठी घेतली म्हणजेच तें सूत्राशीं जुळतें. यावरून 'ब्रह्माची' ही कर्मबोधक षष्ठी आहे असें सिद्ध झालें.

आतां 'जिज्ञासा' म्हणजे जाणण्याची इच्छा. 'जिज्ञासा' शब्दांतील 'स' या प्रत्ययाचा अर्थ जी 'इच्छा' तिचें साक्षात्कारापर्यंत ज्ञान हें कर्म होय[२५]. कारण इच्छा ही नेहमीं फलाला अनुलक्षून असतें; (व इच्छेचें जें फल तेंच त्या इच्छेचें कर्म होय. ह्या ठिकाणीं ज्ञानेच्छेचें साक्षात्कारापर्यंत ज्ञान हें फल असल्यामुळें तेंच ज्ञानेच्छेचें कर्म होय). ज्ञानरूप साधनानें ब्रह्माचा साक्षात्कार व्हावा ही गोष्ट (या शास्त्रांत) इष्ट आहे[२६]. कारण ब्रह्माचा साक्षात्कार हाच पुरुषार्थ होय. आणि हा पुरुषार्थ एवढ्याच करितां कीं ह्याच्याच योगानें सकल संसाराचें बीज जी अविद्या तिचा व तिच्यामुळें होणाऱ्या अनर्थांचा नाश होतो. यावरून 'ब्रह्माची जिज्ञासा करावी' (असा एकंदर सूत्रार्थ झाला).

आतां तें ब्रह्म प्रसिद्ध आहे किंवा अप्रसिद्ध आहे? जर प्रसिद्ध असेल तर त्याची जिज्ञासा करण्याची जरूर नाहीं, आणि जर अप्रसिद्ध असेल तर त्याची

---

२४. ब्रह्मदेवापासून तों अगदीं लहानशा तृणांकुरापर्यंत सर्व वस्तु (तै. भा.).

२५. वस्तूचें ज्ञान झालें नाहीं तर त्या वस्तुविषयीं इच्छा उत्पन्न होत नाहीं असा अनुभव आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञान अगोदर झाल्याखेरीज ब्रह्मजिज्ञासा होऊं शकत नाहीं; म्हणजे ब्रह्मज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण होय. पण ब्रह्मज्ञान तर ब्रह्मजिज्ञासेचें फल म्हणून सांगितलें आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण कसें होईल अशी शंका येते व तिच्यावर उत्तर असें कीं ब्रह्माविषयींचें सामान्यज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण होय, व ब्रह्माचा साक्षात्कार हें ब्रह्मजिज्ञासेचें फल होय; व जें फल तेंच कर्म होय.

२६. उपनिषद्वाक्यांवरून ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे मग ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हें साधन, व ब्रह्मसाक्षात्कार त्या साधनाचें फल होय. साधन व फल हीं निराळीं असतात म्हणून ज्ञान व साक्षात्कार एकच आहेत अशी शंका घेऊं नये.

जिज्ञासा करणें शक्यच नाहीं (अशी शंका येते. या शंकेचें उत्तर:—) नित्य[२७], शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचें, तसेंच, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असें ब्रह्म प्रसिद्धच आहे. कारण 'ब्रह्म' शब्दाची व्युत्पत्ति पाहिली असतां 'बृहू' धातूच्या अर्थाच्या अनुरोधानें नित्यशुद्धत्वादि अर्थांची त्या शब्दापासून प्रतीति होते.[२८] तसेंच, ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा असल्यामुळेंही त्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे कारण सर्व लोकांना ('मी आहें' असें) आत्म्याच्या अस्तित्वाचें ज्ञान होत असतें; 'मी नाहीं' असें होत नाहीं. जर आत्म्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध नसतें, तर सर्व लोकांना 'मी नाहीं' अशी प्रतीति झाली असती. आणि आत्मा हेंच ब्रह्म होय. (शंका:—) तर मग लोकांत ब्रह्म हें 'आत्मा' या रूपानें जर प्रसिद्ध आहे तर तें ज्ञात आहेच, तेव्हां त्याची जिज्ञासा करण्याची जरूर नाहीं हा दोष पुन्हां येतोच. (उत्तर:—हा दोष येत नाहीं.) कारण (जरी ब्रह्माचें 'आत्मा' हें सामान्यस्वरूप[२९] ज्ञात आहे, तरी) त्याच्या विशेषस्वरूपाविषयीं मतभेद आहे. 'चैतन्यरूप गुणानें युक्त जो देह तोच आत्मा' असें प्राकृत[३०] लोक आणि चार्वाक[३१] मानतात. 'चेतन इंद्रियें हींच आत्मा' असें दुसरे

---

२७. 'नित्य' म्हणजे देश, काल, व वस्तू इत्यादि उपाधींनीं रहित; 'शुद्ध' म्हणजे अविद्यादिदोषरहित; 'बुद्ध' म्हणजे जडत्वरहित; आणि 'मुक्त' म्हणजे बन्धकालींही स्वतः बन्धरहित.

२८. 'बृह्' धातूचा अर्थ 'वृद्धि' किंवा 'महत्त्व' होय. 'ब्रह्म' अमक्याहूनच मोठें अशी मर्यादा श्रुतींत सांगितली नसल्यामुळें व 'ब्रह्म' शब्दाचा 'अनन्त' शब्दाबरोबर श्रुतींत उपयोग केला असल्यामुळें ब्रह्माचें महत्त्व अमर्यादित आहे असें समजलें पाहिजे. आतां हें अमर्यादित महत्त्व ब्रह्माच्या ठिकाणीं 'सर्वज्ञत्व' इत्यादि गुण नसले किंवा अन्तवत्त्व इत्यादि दोष असले तर संभवत नाहीं. कारण, व्यवहारांत जो मनुष्य गुणहीन व दोषवान् दिसतो त्याला 'मोठा' म्हणत नाहींत. म्हणून बृह् धातूच्या 'अमर्यादित महत्त्व' या अर्थावरूनच ब्रह्म हें सकलदोषशून्य म्हणजे नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त आहे असें समजतें. तसेंच 'अमर्यादित महत्त्व' या अर्थावरूनच ब्रह्म हें सर्वज्ञत्व सर्वशक्तिमत्त्व इत्यादि गुणांनीं संपन्न आहे असें समजतें. 'नित्य शुद्ध बुद्ध व मुक्त' हें ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण होय; म्हणजे या लक्षणांत ब्रह्माचें स्वरूप काय आहे हें सांगितलें आहे. 'सर्वशक्तिमान् इत्यादि' हें ब्रह्माचें तटस्थलक्षण होय; म्हणजे या लक्षणांत ज्या धर्मांवरून 'हें ब्रह्म' असें ओळखलें जातें ते धर्म सांगितले आहेत, स्वरूप सांगितलें नाहीं.

२९. 'ब्रह्म म्हणजे काय?' असें विचारलें असतां 'मनुष्याचा आत्मा' असेंच सर्व तत्ववेत्ते उत्तर देतील. पृथ्वी, जल, तेज वगैरे पदार्थांना कोणी ब्रह्म म्हणणार नाहीं. तेव्हां ब्रह्माचें हें सामान्यस्वरूप ज्ञातच आहे; याविषयीं कोणाचा वाद नाहीं. परंतु हा आत्मा कसा आहे ? याचें विशेष स्वरूप काय ? याविषयीं मतभेद आहे, तो खालीं दिलाच आहे.

३०. ज्यांना वेदान्तशास्त्राची माहिती नाहीं असे लोक.

३१. हा एक नास्तिक लोकांचा पंथ आहे. ह्यांना 'लोकायतिक' असेंही म्हणतात.

मानतात. ' मन हाच आत्मा ' असें कित्येक म्हणतात. 'क्षणिक विज्ञान हेंच आत्मा' असें कोणी म्हणतात. ' शून्य हेंच आत्मा ' असें दुसरे कोणी म्हणतात. कोणाचें असें मत आहे कीं ' देहादिकांहून भिन्न, संसारी, कर्ता व भोक्ता असा आत्मा आहे.' दुसऱ्यांचें असें मत आहे कीं ' आत्मा केवल भोक्ताच आहे, कर्ता नाहीं. ' कोणी ' भोक्त्याहून निराळा, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा एक ईश्वर आहे ' असें मानतात. ' तो ईश्वर भोक्त्याचें स्वरूप आहे ' असें दुसरे मानतात. याप्रमाणें खऱ्या व खऱ्या अशा भासणाऱ्या युक्त्या लढवून, तसेंच खऱ्या व खऱ्या अशा भासणाऱ्या श्रुतींचा आधार घेऊन, भिन्नभिन्न लोक भिन्नभिन्न मतांचें प्रतिपादन करतात. अशा स्थितींत एखादा मनुष्य जर विचार न करितां कोणता पक्ष घेईल, तर मोक्षाला मुकेल; (इतकेंच नाहीं, तर उलट संसाररूपी) अनर्थांत पडेल. म्हणून (सूत्रकारांनीं) ' ब्रह्मजिज्ञासा करावी ' असा उपन्यास करून, मोक्षप्राप्तीकरितां वेदांतवाक्यांच्या मीमांसेला अनुकूल अशा युक्तींचें साहाय्य घेऊन, प्रारंभ केला आहे. (१)

१. जिज्ञासाधिकरण समाप्त.

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. यांत दुसरें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्यें ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें आहे. सारांशः—ज्यापासून ह्या जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय होतात तें ब्रह्म होय. यास्क नामक ऋषींनीं जे पदार्थांचे सहा विकार सांगितले आहेत ते सर्व जन्म, स्थिति व लय या तीन विकारांतच अंतर्भूत होतात. सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् अशा ह्या ब्रह्माशिवाय इतर कोणत्याही वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति संभवत नाहीं.

---

३२. हीं तिन्हीं मतें वेदबाह्य आहेत. या व खालीं आलेल्या सर्व मतांविषयींच्या माहितीबद्दल अ० २ पा. १ व पा. २ पहा.

३३. हीं दोन मतें बौद्धांचीं आहेत.

३४. हें नैयायिकांचें व मीमांसकांचें मत होय (ब्र.).

३५. हें सांख्यांचें मत आहे.

३६. हें योग्यांचें मत आहे.

३७. हें वेदांत्यांचें (सिद्धांती-) मत होय.

३८. युक्ति म्हणजे अनुमान. ' जीव ब्रह्म आहे; कारण तो आत्मा आहे; जो जो आत्मा तो तो जीव—जसें ब्रह्म; जीव आत्मा आहे; म्हणून जीव ब्रह्म होय ' हें खरें अनुमान होय; म्हणजे या अनुमानाच्या योगानें ' जीव ब्रह्म आहे ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध करितां येते. ' देह आत्मा आहे; कारण तो अहंप्रत्ययगोचर आहे; जें जें अहंप्रत्ययगोचर नाहीं तें तें आत्मा नाहीं—उदा० घट'; ' हा देह अहंप्रत्ययगोचर नाहीं असा नाहीं; म्हणून तो आत्मा नाहीं असा नाहीं.' हें अनुमान नसून अनुमानाप्रमाणें भासतें म्हणून हें खोटें अनुमान आहे; म्हणजे या अनुमानानें (युक्तीनें) ' देह हाच आत्मा आहे ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध करतां येत नाहीं. ' तो हा पुरुष अन्नरसमय;' ' चक्षुरादि (इंद्रियें) वाणीला म्हणालीं;' ' मन बोललें ' इत्यादि श्रुती खोट्या आहेत; म्हणजे ' देह आत्मा आहे ' हें त्या श्रुतींचें खरें तात्पर्य नाहीं. ह्या युक्ती व श्रुती खोट्या कशा आहेत हें सूत्रकारांनीं पुढें दाखविलें आहे.

म्हणून सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असें ब्रह्मच जगाचें कारण होय. जरी ही गोष्ट अनुमानानें सिद्ध करतां येते, तरी सूत्रकारांनीं जें लक्षण केलें आहे तें अनुमानाला धरून केलें नाहीं, तर श्रुतीला अनुसरून केलें आहे. श्रुतीनें केलेल्या सिद्धांताला अनुमानानें जर बळकटी येत असली तर अनुमानही ग्राह्य आहे असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. ' धर्म ' हा कर्तव्यवस्तुस्वरूप असल्यामुळें तो करणें किंवा न करणें हें पुरुषावर अवलंबून आहे; व त्याचें ज्ञान श्रुतीवरूनच होतें. परंतु ब्रह्म हें सिद्ध वस्तु आहे, व सिद्ध वस्तूचें ज्ञान पुरुषावर अवलंबून नाहीं, तर त्या वस्तूवरच अवलंबून आहे; व तें ज्ञान अनुमान वगैरे इतर प्रमाणांवरूनही मिळूं शकतें. आतां ' ब्रह्म हें सिद्ध वस्तू आहे व सिद्ध वस्तूचें ज्ञान हें अनुमान वगैरे इतर प्रमाणांवरून मिळतें; म्हणून वेदांतवाक्यांचा विचार करण्याची जरूरच नाहीं ' असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण ब्रह्म हें जरी सिद्ध वस्तू आहे, तरी तें इंद्रियांना गोचर नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं अनुमान वगैरे प्रमाणें चालत नाहींत. तेव्हां सूत्रकारांनीं जें ब्रह्माचें लक्षण केलें आहे, तें अनुमानाचा आधार घेऊन केलें नाहीं, तर वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य पाहून केलें आहे असें सिद्ध होतें.]

' ब्रह्म जाणावें ' असें (पूर्वीं) सांगितलें. आतां ' त्या ब्रह्माचें स्वरूप काय ' अशी आकांक्षा साहजिक उत्पन्न होते. म्हणून सूत्रकार त्या (ब्रह्मा—)चें स्वरूप सांगतात:—

॥ जन्माद्यस्य यतः ॥२॥

ह्या (जगा–) चें जन्मादि ज्यापासून (होतें, तें ब्रह्म होय.) ॥ २ ॥

' जन्म म्हणजे उत्पत्ति, ती आहे आदि ज्यांचा ' अशा रीतीनें ' जन्मादि ' हा समास तद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि घ्यावा. (तेव्हां) ' उत्पत्ति स्थिति आणि लय ' असा ' जन्मादि ' या समासाचा अर्थ झाला. या तिहींपैकीं उत्पत्तीचा प्रथम निर्देश हा श्रुतीच्या सांगण्याला आणि वस्तुस्थितीला अनुसरून आहे. ' ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात ' (तै ३।१) इत्यादि श्रुतींनीं उत्पत्ति स्थिति आणि लय यांचा (प्रथम

---

१. जेथें बहुव्रीहि समासानें सिद्ध झालेल्या शब्दाच्या अर्थाबरोबर आंतील शब्दांच्या अर्थांचेंही ग्रहण होतें, त्या बहुव्रीहीला ' तद्गुणसंविज्ञान ' असें नांव आहे. उदा० ' लंबकर्णाला आण ' ह्या वाक्यांत ' लंबकर्ण ' ह्या सामासिक शब्दाचा अर्थ जो ' गर्दभ ' त्याबरोबर ' लंब ' आणि ' कर्ण ' ह्या आंतील शब्दांचा अर्थ जे ' लांब कान ' तेही आणिले जातात. आणि जेथें सामासिक शब्दाच्या अर्थाबरोबर आंतील शब्दांच्या अर्थांचें ग्रहण होत नाहीं, त्या बहुव्रीहीला ' अतद्गुणसंविज्ञान ' असें नांव आहे. उदा० ' चित्रगु ' हा शब्द. याचा अर्थ ' ज्याच्या चित्रविचित्र गाई आहेत असा मनुष्य ' असा आहे. आतां ' चित्रगूला आण ' या वाक्यांत ' चित्रगु ' या सामासिक शब्दाचा अर्थ जो ' मनुष्य ' त्याबरोबर ' चित्र ' आणि ' गो ' ह्या आंतील शब्दांचा अर्थ ज्या ' अनेक प्रकारच्या गाई ' त्या आणिल्या जात नाहींत.

उत्पत्ति, नंतर स्थिति, नंतर लय असा) क्रम दाखविला असल्यामुळें श्रुतीचें सांगणेंही असेंच आहे. तसेंच उत्पन्न होऊन अस्तित्वांत आलेल्या पदार्थांच्या ठिकाणींच स्थिति आणि लय संभवतात, म्हणून वस्तुस्थितीही अशीच आहे. (सूत्रांतील) 'ह्याचें' यांतील 'हें' या शब्दानें प्रत्यक्ष आणि इतर प्रमाणांनीं उपस्थित होणाऱ्या (जगरूपी) वस्तूचा निर्देश केला आहे. 'ह्याचें' ही षष्ठी (वर सांगितलेल्या वस्तूचा) उत्पत्ति वगैरे धर्मांशीं संबंध आहे असें दाखविते. 'ज्यापासून' हा शब्द कारण दाखवितो. (यावरून सूत्राचा एकंदर अर्थ असा झाला:—) 'जें नामरूपांनीं व्यक्त आहे, जें अनेक कर्ते व भोक्ते यांनीं युक्त आहे, ज्यामध्यें कर्मांच्या फलांचीं देश काल आणि कारणें हीं नियमित आहेत³, आणि ज्याच्या रचनेच्या स्वरूपाची कल्पना सुद्धां मनाला करतां येत नाहीं अशा या जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि लय हीं ज्या सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् कारणापासून होतात तें ब्रह्म होय' असें वाक्य येथें अध्याहृत घेऊन मागील वाक्य पूर्ण करावें. इतर भावविकारांचाही 'उत्पत्ति स्थिति आणि लय' ह्यांत अंतर्भाव होत असल्यामुळें या तिघांचेंच मात्र या सूत्रांत ग्रहण केलें आहे. 'यास्क' ऋषींनीं सांगितलेल्या 'उत्पन्न होतो,' 'असतो' इत्यादि सहा विकारांचें सूत्रांत ग्रहण केलें आहे असें मानलें तर ते भावविकार जगाच्या स्थितिकालीं (असणाऱ्या वस्तूंत) संभवणारे असल्यामुळें 'मूल कारण जें ब्रह्म त्या-

---

२. ज्याप्रमाणें कुंभार हा 'मडकें' म्हणजे 'अमुक एक आकाराचा मातीचा पदार्थ' अशी बुद्धीमध्यें कल्पना करून त्या मडक्याच्या कल्पनेला (साक्षात् मडकें तयार करून) बाहेर प्रकट करितो, त्याप्रमाणें परमेश्वर देखील 'जग' म्हणजे 'अमुक नांवाचा व अमुक रूपाचा पदार्थ' अशी कल्पना करून ती कल्पना (साक्षात् जग उत्पन्न करून) बाहेर व्यक्त करितो.

३. यज्ञाचें 'फल' स्वर्ग हें आहे. मेरुपर्वतावरील भाग हाच त्या स्वर्गाचा 'देश' आहे, इतर नाहीं. तसेंच, तें फल सर्वकालीं मिळत नाहीं, हा देह टाकल्यानंतरच मिळतें. तसेंच, त्याला 'उत्तरायणामध्यें मरण' हें विशेषकारण लागतें, दक्षिणायणामध्यें मरण आलें तर तें फल मिळत नाहीं. (र). भामतीकारांनीं या विशेषणाचा असा अर्थ केला आहे:—'ज्यामध्यें देश, काल, निमित्तें, क्रिया आणि फलें हीं नियमित असतात.' उदा०—चांगला चंदन सर्व ठिकाणीं निपजत नाहीं; कोकिला नेहमीं शब्द करीत नाहींत; कुंभाराशिवाय घट घडला जात नाहीं; यज्ञयागादि क्रिया ब्राह्मणच करितात, इतर करीत नाहींत; कांहीं लोक सुखी असतात, कांहीं दुःखी असतात; इत्यादि.

४. जन्म, अस्तित्व, परिणाम, वृद्धि, अपक्षय आणि विनाश असे भावविकार म्हणजे वस्तूंच्या अवस्था यास्काचार्यांनीं आपल्या 'निरुक्त' नामक ग्रंथाच्या पहिल्या अध्यायांत सांगितल्या आहेत. त्यांपैकीं वृद्धि म्हणजे उत्पत्तीच होय. कारण एखाद्या वस्तूला ज्यास्त अवयव मिळाले असतां नवीन वस्तु उत्पन्न होते. उदा०—बीजाला मृत्तिकेचे ज्यास्त अवयव मिळाले म्हणजे वृक्ष उत्पन्न होतो. परिणाम म्हणजे उत्पत्तीच होय. कारण दुधाचें दहीं झालें असतां दह्याची उत्पत्तीच होते. अपक्षय हें नाशरूपी आहे. वस्त्रांतील कांहीं सुतें कमी झालीं म्हणजे त्या वस्त्राचा नाश झाला असें आपण म्हणतों.

पासूनच जगाचीं उत्पत्ति स्थिति आणि लय हीं आहेत ’ असें मानलें जाणार नाहीं अशी शंका कदाचित् येईल, ती न यावी म्हणून ब्रह्मापासूनच जी उत्पत्ति, ब्रह्माच्या ठिकाणींच जी स्थिति, आणि ब्रह्मामध्येंच जो लय, त्यांचेंच ग्रहण केलें आहे. ‘ वर सांगितलेल्या प्रकारचे या जगाचे उत्पत्ति वगैरे विकार वर सांगितलेल्या गुणांनीं युक्त अशा ईश्वरावांचून अन्य कारणापासून—मग तें कारण अचेतन प्रधान[6] असो, किंवा परमाणू[7] असोत, किंवा अभाव[8] असो, किंवा जीव[9] असो—संभवतात ’ असें मानणें शक्य नाहीं. तसेंच, ‘ स्वभावतःच हे विकार उत्पन्न होतात ’ असेंही मानतां येत नाहीं[10] कारण या जगांत कोणतेंही कार्य करावयाचें असलें म्हणजे लोक विशेष प्रकारचीं देश काल आणि निमित्तें घेत असतात. या अनुमानावरूनच ‘ जीवाहून भिन्न अशा ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध होतें ’ असें ईश्वरकारणवादी लोक मानतात[11]. ‘ या सूत्रांत सुद्धां तें अनुमानच सांगितलें आहे ’ असें कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं;

---

५. पंचमहाभूतें उत्पन्न झाल्यावर त्यांच्या स्थितिकालीं भौतिक पदार्थांना उत्पत्ति वगैरे सहा विकार होतात असें पाहून यास्कानें निरुक्तामधील वाक्य लिहिलें. त्या वाक्याचा आधार घेऊन सूत्रकारांनीं ‘ या जगाचें जन्मादिषट्क ज्यापासून होतें तें ब्रह्म होय ’ असें लक्षण या सूत्रांत सांगितलें आहे असें मानलें, तर पंचमहाभूतांपासून सर्व भौतिक पदार्थांचे विकार उत्पन्न होत असल्यामुळें पंचमहाभूतेंच ब्रह्म होऊं लागतील. आणि ‘ पंचमहाभूतांचीं जन्म-वगैरे हीं ब्रह्मापासून होतात ’ या गोष्टीचें ग्रहण होणार नाहीं. कारण कीं सूत्राला आधारभूत जो ‘ निरुक्त ’ ग्रंथ त्याच्या कर्त्यानें तें पाहिलें नव्हतें. तेव्हां सूत्रांत ब्रह्माचें लक्षण न सांगतां पंचमहाभूतांचेंच लक्षण सांगितलें आहे अशी शंका येण्याचा संभव आहे.

६. सांख्यांच्या मताप्रमाणें.

७. वैशेषिकांच्या मताप्रमाणें.

८. शून्यवादी बौद्ध लोकांच्या मताप्रमाणें.

९. संसारी असा हिरण्यगर्भच जगाचें कारण आहे असें मानणाऱ्यांच्या मताप्रमाणें.

१०. कोणतीही गोष्ट स्वभावतःच उत्पन्न होती, तर ती गोष्ट प्राप्त होण्याकरितां लोक विशेष प्रकारचे देश काल व कारणें यांची जी योजना करितात ती न करते. उदा०—शेतकऱ्यांनीं धान्य प्राप्त होण्याकरितां पावसाळा, शेत, बीं वगैरे गोष्टींचीं योजना केली नसती. ‘तेव्हां आपोआप हें जग उत्पन्न होतें ’ असें मानणारे जे ‘ लोकायतिक ’ त्यांचें मतही बरोबर नाहीं.

११. भाष्यांत ‘ सर्वज्ञ ईश्वरावांचून जगाची उत्पत्ति वगैरे हीं संभवत नाहींत ’ असें सांगितल्यानें ‘ ज्याला कर्ता नाहीं तें कार्य नाहीं ’ अशी व्यतिरेकव्याप्तीच सांगितली आहे असें होतें. यावरून ‘ जें कार्य असतें त्याला कर्ता असतो; जग कार्य आहे; म्हणून जगाला कर्ता असला पाहिजे ’ असें अनुमान निघतें. तेव्हां या अनुमानावरून ‘ जगाला कर्ता आहे ’ असें सिद्ध होतें. नंतर ‘ जो असर्वज्ञ तो जगाचा अकर्ता—जसा कुंभार. ईश्वर जगाचा अकर्ता नाहीं; म्हणून तो असर्वज्ञ नाहीं ’ या दुसऱ्या अनुमानानें ‘ जगाचा कर्ता सर्वज्ञ ईश्वर हा आहे, जीव नाहीं ’ असें सिद्ध होतें. अशा रीतीनें ‘ सर्वज्ञ ईश्वर हा जगाचें निमित्तकारण आहे ’ ही गोष्ट अनुमानानेंच सिद्ध होते, त्याकरितां श्रुतीची जरूर नाहीं असें तार्किक लोकांचें मत आहे.

कारण वेदान्तवाक्यरूपीं पुष्पें एकत्र गुंफणें हाच या सूत्रांचा उद्देश आहे. या सूत्रांनीं वेदान्तवाक्येंच दाखल करून त्यांविषयीं विचार केला आहे. त्याच वाक्यांच्या अर्थांचा विचार करून त्यांचें तात्पर्य निश्चित झाल्यानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, अनुमानादि प्रमाणांनीं होत नाहीं. जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें कारण कोणतें हें वेदान्तवाक्यें सांगत असतांना हीच गोष्ट दृढ करण्याकरितां ह्या वाक्यांना अनुकूल असें एखादें अनुमान देखील प्रमाण होईल तर त्याला आम्ही नको म्हणत नाहीं. कारण, श्रुतीनेंच आपल्याला सहाय म्हणून अनुमानाचाही अंगीकार केला आहे. उदाहरणार्थ—'आत्म्याचें श्रवण करावें, मनन करावें' [बृ० २।४।५]; "जसा बुद्धिमान् व चाणाक्ष मनुष्य 'गंधार' देशाप्रतच जाईल, तसाच ह्या जगीं ज्याला कोणी गुरु भेटला असा बुद्धिमान् व चाणाक्ष मनुष्य ज्ञानी होईल[१२]" [छां० ६।१४।२] ह्या श्रुती 'आपल्याला पुरुषाच्या बुद्धीचें[१३] साहाय्य लागतें' असें दाखवितात. ज्याप्रमाणें धर्मजिज्ञासेमध्यें श्रुत्यादिकच[१४] फक्त प्रमाण होतात, त्याप्रमाणें ब्रह्मजिज्ञासेमध्यें नाहीं;

---

१२. एका मनुष्याला 'गंधार' देशांतून आणून त्याचे डोळे बांधून चोरांनीं त्याला रानांत सोडलें. पुढें एका वाटसरूनें त्याचे डोळे सोडून त्याला 'गंधार' देशाची वाट सांगितली. तो मनुष्य बुद्धिमान् असल्यामुळें वाटसरूनें सांगितलेली वाट ध्यानांत ठेवून व जरी वाट चुकली तरी चाणाक्षपणानें (तर्कानें) ती हुडकून काढून तो स्वदेशास जाऊन पोंचला. त्याप्रमाणें अविद्येमुळें ब्रह्मस्वरूपापासून भ्रष्ट होऊन संसारांत पडलेल्या मनुष्याला एका दयाळू गुरूनें 'तूं संसारी नाहींस, तूं ब्रह्मरूप आहेस' असा उपदेश केला असतां जर तो मनुष्य चाणाक्ष (तर्कवान्) असेल तर त्याला ब्रह्मप्राप्ति होईल, एरव्हीं होणार नाहीं.

१३. तर्काचें अथवा अनुमानाचें. तर्क पुरुषाच्या बुद्धीपासूनच उत्पन्न होतो.

१४. 'आदि' शब्दानें लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान व समाख्या हीं घ्यावीं. वाक्याचा अर्थ काय, त्यामध्यें मुख्य कोण, अंग कोण, हें ठरविण्याकरितां या सहा प्रमाणांचा उपयोग करितात. ज्या शब्दाला आपल्या स्वतःच्या अर्थाचा बोध करून देण्याकरितां वाक्यांतील दुसऱ्या शब्दांची जरूर लागत नाहीं त्याला 'श्रुति' असें म्हणतात. 'भाताला प्रोक्षितों' या वाक्यांत 'भाताला' ही द्वितीया विभक्ति 'भात हें प्रोक्षणक्रियेचें अंग आहे' असा बोध करून देते, म्हणून ती श्रुति होय. एक विशेष प्रकारचा अर्थ दाखविण्याचें जें शब्दाला सामर्थ्य असतें त्याला 'लिंग' असें म्हणतात. 'बर्हिर्दामि' (दर्भांना छेदितों) या वाक्यांत 'दामि' या क्रियापदाचें 'छेदन करणें' हा अर्थ दाखविण्याचें सामर्थ्य असल्यामुळें 'हा मंत्र दर्भच्छेदनरूप क्रियेचें अंग आहे' असें समजतें. परस्परांवर अवलंबून राहून जे शब्द एका विशिष्ट प्रकारच्या अर्थाचा बोध करून देतात, त्यांना 'वाक्य' असें म्हणतात. 'वाक्य' स्पष्टच आहे. अर्थाची जी परस्पर आकांक्षा तिला 'प्रकरण' असें म्हणतात. उदा०—'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें दर्शपूर्णमास इष्टी कराव्या' या वाक्यापासून दर्शपूर्णमास इष्टी केल्यानें स्वर्ग प्राप्त होतो असा बोध झाल्यानंतर अशी आकांक्षा उत्पन्न होते कीं ह्या इष्टी कोणत्या रीतीनें कराव्या ? तसेंच, 'समिधांचा याग करितो;' 'अग्नीचा याग करितो,' 'अन्नाचा याग करितो' या वाक्यांत कांहीं फल सांगितलें नाहीं. तेव्हां 'या यागांचें फल काय' अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. तेव्हां

तर या ठिकाणीं श्रुत्यादिक प्रमाण होऊन अनुभवादिक[15] देखील संभवतील तशीं प्रमाण होतात. कारण ब्रह्मज्ञानाचें पर्यवसान अनुभवांतच होतें. शिवाय, ब्रह्मज्ञानाचा सिद्धवस्तु हा विषय आहे. जर साध्यवस्तु हा विषय असता तर अनुभवांची त्याला अपेक्षा नसल्यामुळें त्या ठिकाणीं श्रुत्यादिकांनाच मात्र प्रामाण्य आलें असतें. शिवाय, साध्य वस्तूची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून असल्यामुळें (साध्यवस्तुरूप जें) लौकिक किंवा वैदिक कर्म तें करितां येतें, किंवा करितां येत नाहीं, किंवा अन्य तऱ्हेनेंही करितां येतें. उदाहरणार्थ—'एखादा[16] मनुष्य घोड्यावर बसून जातो, किंवा पायानें जातो किंवा अन्य तऱ्हेनें जातो, किंवा जातही नाहीं.' तसेंच[17], 'अतिरात्रांत[18] षोडशीचे[19] ग्रहण करितो, अतिरात्रांत षोडशीचे ग्रहण करीत नाहीं;' 'सूर्योदय झाला कीं आहुति देतो, सूर्योदय झाला नाहीं तोंच आहुति देतो' इत्यादि; या ठिकाणीं विधि आणि प्रतिषेध[20], तसेंच, विकल्प[21], उत्सर्ग, आणि अपवाद यांना अवकाश आहे. परंतु वस्तूच्या ठिकाणीं 'ही

या यागांना फलाची आकांक्षा, व दर्शपूर्णमास इष्टींना रीतीची आकांक्षा, अशी परस्पर आकांक्षा असल्यामुळें हे सर्व याग दर्शपूर्णमास इष्टींचीं अंगें होत असें निश्चित होतें. 'स्थान' म्हणजे क्रम हा क्रम पुष्कळ प्रकारचा आहे. ज्या क्रमानें वाक्यांत शब्द घातले आहेत त्याच क्रमानें त्यांचा परस्पर संबंध लावावयाचा याला 'यथासंख्य क्रम' असें म्हणतात. उदा०—'वृद्ध तरुण भीष्मार्जुन परि न रणीं न्यून अधिक ते गमले' या आर्येमधील वृद्ध आणि तरुण हीं विशेषणें भीष्म आणि अर्जुन यांना यथासंख्य क्रमानें लावावयाचीं. 'समाख्या' म्हणजे यौगिक (ज्याला व्युत्पत्ति आहे असा) शब्द. कोणतीं कर्में कोणत्या ऋत्विजांनीं करावयाचीं हें समाख्येवरून (म्हणजे शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून) ठरवितां येतें. उदा० 'आध्वर्यव कर्म' म्हणजे अध्वर्यूनें (यजुर्वेदी ऋत्विजानें) करावयाचें कर्म. 'हौत्र कर्म' म्हणजे होत्यानें (ऋग्वेदी ऋत्विजानें) करावयाचें कर्म. (या विषयाच्या ज्यास्त माहितीबद्दल पूर्वमीमांसा अ. ३ पा. ३ व अर्थसंग्रह पहा). अमुक वाक्यांत अमुक कर्म सांगितलें आहे याचा निर्णय करणें हें 'श्रुति' प्रमाणाचें काम आहे. लिंग वगैरे प्रमाणें श्रुतीच्याच द्वारानें या निर्णयाला उपयोगीं पडतात.

१५. अनुभव म्हणजे ब्रह्मसाक्षात्कार. 'आदि' पदानें अनुमान वगैरे पदार्थ घ्यावे. श्रुति व अनुमान वगैरे पदार्थ यांच्या योगानें वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य काय आहे ह्याचा निर्णय होऊन ब्रह्माचा अनुभव उत्पन्न होतो. अशा रीतीनें ते पदार्थ ब्रह्माविषयीं परंपरेनें प्रमाण होतात. परंतु अनुभव तर अविद्येचा नाश करून साक्षात् ब्रह्माविषयीं प्रमाण होतो. म्हणून भाष्यांत 'संभवतील तशीं' असे शब्द घातले आहेत (आ.) किंवा 'आदि' पदानें मनन आणि निदिध्यासन हे पदार्थ घ्यावे. मनन वगैरे पदार्थ साक्षात्काराला उपयोगीं पडून तद्द्वारा ब्रह्माविषयीं प्रमाण होतात. (र.).

१६. हें लौकिक कर्माचें उदाहरण.

१७. हीं वैदिक कर्मांचीं उदाहरणें.

१८. 'अतिरात्र' नांवाचा एक रात्रीं करण्याचा याग आहे.

१९. 'षोडशी' नांवाचा एक सोमरस पिण्याचा ग्रह (पेला) आहे.

२०. पान ९ टीप २७ पहा.

२१. दोन गोष्टींपैकीं कोणती तरी एक करणें याला 'विकल्प' म्हणतात. उदा०—

वस्तु अशी आहे किंवा अशी नाहीं, ' तसेंच 'आहे किंवा नाहीं ' अशा प्रकारचे विकल्प संभवत नाहींत. विकल्प हे पुरुषाच्या बुद्धीवर अवलंबून असतात; पण वस्तूचें यथार्थ ज्ञान पुरुषाच्या बुद्धीवर अवलंबून नसतें, तर तें त्या वस्तूवरच अवलंबून असतें. उदाहरणार्थ—एकाच स्थाणूविषयीं ' हा स्थाणु आहे, किंवा पुरुष आहे किंवा दुसरा कोणी आहे ' अशा तऱ्हेचें झालेलें ज्ञान यथार्थ होत नाहीं. या उदाहरणांत ' हा पुरुष आहे किंवा दुसरा कोणी आहे ' हें मिथ्याज्ञान होय; आणि ' हा स्थाणूच आहे' हें तत्त्वज्ञान होय. कारण हें ज्ञान वस्तूवर अवलंबून आहे. अशा रीतीनें सिद्ध वस्तूचें तत्त्वज्ञान वस्तूवर अवलंबून असतें; आणि असें आहे म्हणून ब्रह्माचें ज्ञान देखील सिद्ध वस्तूचेंच असल्यामुळें तें वस्तूवरच अवलंबून आहे. आतां येथें कोणी अशी शंका करील कीं ' ब्रह्म हें सिद्ध वस्तु आहे असें मानलें तर तें दुसऱ्या प्रमाणांनींही जाणतां येणार असल्यामुळें (त्याच्या ज्ञानाकरितां) वेदान्तवाक्यांचा विचार करणें व्यर्थ होय ' तर ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, ब्रह्म हें इंद्रियांचा विषय नसल्यामुळें (ब्रह्माचा इतर वस्तूशीं) संबंध आहे असें ज्ञान होत नाहीं. स्वभावतः बाह्य वस्तू ह्या इंद्रियांचे विषय आहेत, ब्रह्म त्यांचा विषय नाहीं. ब्रह्म त्यांचा विषय असतें तर हें (जगद्रूपी) कार्य ब्रह्माशीं संबद्ध आहे असें (आपल्याला) भान झालें असतें. परंतु कार्याचें मात्र भान होतें, तें कार्य ब्रह्माशीं संबद्ध आहे किंवा दुसऱ्या कोणाशीं संबद्ध आहे याचा निर्णय करितां येत नाहीं; यावरून हें सूत्र ब्रह्माविषयींचें अनुमान सांगण्याकरितां नव्हे; तर ब्रह्माला प्रमाणभूत जें वेदान्तवाक्य तें दाखविण्याकरितां आहे. तर मग ब्रह्माच्या लक्षणाकरितां सूत्रकारांनीं जें वेदान्तवाक्य प्रमाण म्हणून धरिलें आहे तें कोणतें ? तें वाक्य हें होयः—' वरुणाचा मुलगा भृगु आपला बाप जो वरुण त्याच्याकडे गेला (आणि म्हणालाः—) हे भगवन् ! (मला) ब्रह्माचा उपदेश करा '. असा उपक्रम करून श्रुति सांगतेः—' ज्यापासून हे सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात; ज्याच्या योगानें उत्पन्न झाल्यानंतर राहतात आणि विनाशकालीं ज्यांत प्रवेश करितात ' (तैत्ति० ३।१). या वाक्याच्या अर्थाचा निर्णय पुढील वाक्यांत केला आहेः– ' आनंदापासूनच हे पदार्थ उत्पन्न होतात, आनंदाच्या योगानें उत्पन्न झाल्यानंतर राहतात आणि विनाश-

---

' भाताचा किंवा जंवाचा यज्ञ करावा '. तसेंच, ' प्राण्याची हिंसा करूं नये ' हा ' उत्सर्ग ' म्हणजे सामान्य नियम होय; व ' अग्नि आणि सोम या देवतांप्रीत्यर्थ पशु मारावा ' हा अपवाद होय.

२२. ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें इतर प्रमाणांवरून सिद्ध करतां येत नाहीं. उदाहरणार्थ–अनुमान हें एक प्रमाण आहे. पण त्या अनुमानावरून ही गोष्ट सिद्ध करितां येत नाहीं. कारण अनुमानाला व्याप्ति लागते. पण ' जें कार्य तें ब्रह्मरूप कारणाशीं संबद्ध आहे ' अशी व्याप्ति येथें मिळत नाहीं. कारण ब्रह्म अतींद्रिय असल्यामुळें कार्य हें ब्रह्मरूप कारणाशीं संबद्ध आहे किंवा नाहीं हें समजत नाहीं. तसेंच, ब्रह्माला रूप वगैरे नसल्यामुळें ब्रह्म प्रत्यक्ष-प्रमाणावरूनही जाणतां येत नाहीं.

काली आनंदामध्येंच प्रवेश करितात ' (तैत्ति० ३।६). तसेंच, ' नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचें व सर्वज्ञ अशा स्वरूपाचें ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारीं ह्यासारखीं आणखीही (वेदान्त-) वाक्यें सूत्रकारांनीं प्रमाणभूत धरिलीं आहेत असें समजावें. (२)

२. जन्माद्यधिकरण समाप्त.

[येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तिसरें एकच सूत्र आहे. पूर्वीच्या अधिकरणांत ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सिद्ध केलें; त्यावरून ब्रह्म हें सर्वज्ञ आहे असें जरी सांगितल्यासारखेंच झालें, तरी त्या गोष्टीचें विशेष पुष्टीकरण येथें केलें आहे. सूत्राचा सारांश :- ज्या मनुष्यानें जें शास्त्र केलेलें असतें त्या शास्त्रांत सांगितलेल्या ज्ञानापेक्षांही त्या मनुष्याचें त्या शास्त्राविषयींचें ज्ञान ज्यास्त असतें असें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां ' वेद वगैरे सर्व शास्त्रांचें कारण जें ब्रह्म तें सर्वज्ञ आहे हें सांगावयास नकोच ' हें या सूत्राचें तात्पर्य आहे. किंवा पूर्वसूत्रांत ' जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ज्यापासून होतात तें ब्रह्म होय ' असें ब्रह्माचें लक्षण केलें आहे. परंतु जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात या गोष्टीचा अनुभव नसल्यामुळें त्याला कांहीं तरी निराळें प्रमाण पाहिजे या हेतूनें सूत्रकारांनीं जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात याविषयीं (वेदरूप) शास्त्रच प्रमाण आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे असें समजावें.]

' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें सांगितल्यानें ' तें ब्रह्म सर्वज्ञ आहे ' असें अर्थातच सुचविलें आहे. याच आर्थिक गोष्टीचें दृढीकरण करण्याकरितां सूत्रकार म्हणतात:—

शास्त्रयोनित्वात् ॥ ३ ॥

(ब्रह्म हें सर्वज्ञ आहे,) कारण तें शास्त्रमूल आहे. ॥३॥

ज्याला अनेक विद्यास्थानांचें[२] साहाय्य आहे, जें दीपाप्रमाणें सर्व विषयांना प्रकाशित करितें, आणि ' जें बहुतेक[३] सर्वज्ञच ' आहे असें म्हटलें तरी चालेल, अशा

---

२३. मागील वाक्यांत ' ज्या ' या सर्वनामानें दाखविलेली वस्तु ' आनंदरूप ब्रह्मच ' होय असा या वाक्यापासून निर्णय होतो.

२४. ' जो सर्वज्ञ आहे,' ' त्यापासून हें ब्रह्म, नाम, रूप व अन्न हीं उत्पन्न होतात ' ' ब्रह्म विज्ञानरूप व आनंदरूप आहे ' इत्यादि वाक्यें.

१. कारण, चेतन ब्रह्मापासून सृष्टि उत्पन्न झाली असल्यामुळें त्या चेतन ब्रह्माला त्या सृष्टीचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. उदा०-मडकें उत्पन्न करणाऱ्या चेतन कुंभाराला त्या मडक्याचें ज्ञान असतेंच.

२. ' पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र, शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंदःशास्त्र आणि ज्योतिष ' हीं दश विद्यास्थानें होत. ह्या दहांचा वेदांचा अर्थ करण्याला उपयोग आहे.

३. वेदाला जरी सर्व गोष्टींची माहिती करून देण्याची शक्ति आहे, तरी तो अचेतन असल्यामुळें त्याला ' बहुतेक सर्वज्ञच ' असें म्हटलें आहे.

महान् ऋग्वेदादि शास्त्राचें ब्रह्म हें मूळें होय. कारण कीं 'सर्वज्ञत्व' या गुणानें युक्त अशा या ऋग्वेदादिरूप शास्त्राची उत्पत्ति 'सर्वज्ञ' ब्रह्माशिवाय अन्यापासून संभवत नाहीं. ज्यांत एकाच विषयाचें प्रतिपादन केलें आहे अशा शास्त्रांत त्या विषयासंबंधीं दिलेलें ज्ञान कितीही विपुल असलें, तरी त्या ज्ञानापेक्षां तें शास्त्र ज्या पुरुषानें उत्पन्न केलें त्या पुरुषाचें त्या विषयासंबंधीं ज्ञान अधिक विपुल असतें असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ:— ज्यांत ('शब्दसिद्धि' या) एकाच विषयाचें प्रतिपादन केलें आहे अशा व्याकरणशास्त्रांत (शब्दसिद्धीसंबंधीं) दिलेलें ज्ञान कितीही विपुल असलें, तरी त्या ज्ञानापेक्षां तें शास्त्र ज्या पाणिनीनें उत्पन्न केलें त्या पाणिनीचें (शब्दसिद्धी-संबंधीचें) ज्ञान अधिक विपुल होतें हें सर्वांस महशूर आहे. मग ज्यांत निरनिराळ्या अनेक शाखा आहेत, ज्याच्यापासून देव, पशू, आणि मनुष्य यांच्या वर्णाश्रमादिकां-विषयींचे विभाग झाले आहेत, जें ज्ञानाची केवळ खाणच होय, अशा ऋग्वेदादिरूप शास्त्राची उत्पत्ति, प्रयत्नावांचून केवळ लीलेनें आणि जशी मनुष्याची श्वासोच्छ्वासक्रिया सहज होते तशा सहज रीतीनेंच 'ऋग्वेद वगैरे या महापुरुषाचा श्वासो-च्छ्वास होय' (बृ० २।४।१०) इत्यादि श्रुतींवरून, ज्या महापुरुषापासून होते (असें समजतें), त्या महापुरुषाचें सर्वज्ञत्व आणि सर्वशक्तिमत्त्व अनुपम आहे हें सांगावयास पाहिजे काय? (असा सूत्राचा एक अर्थ होतो[6]). अथवा 'वर वर्णिलेलें' ऋग्वेदादि शास्त्र हें या ब्रह्माच्या यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान होण्याला कारण म्हणजे प्रमाण आहे' असाही या सूत्राचा दुसरा अर्थ होतो[7]; म्हणजे 'शास्त्ररूपी प्रमाणावरूनच ब्रह्म जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें कारण आहे असें समजतें' असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. 'ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' (तै० ३।१) इत्यादि तें शास्त्र पूर्व-सूत्रांत सांगितलेंच आहे.

शंका:—तर मग ज्याअर्थीं पूर्वसूत्रांत या शास्त्राचा उल्लेख करून 'ब्रह्माला हें शास्त्र प्रमाण आहे' असें दर्शविलें आहे, त्याअर्थीं हें सूत्र कशाला पाहिजे?

---

४. उपादानकारण आणि निमित्तकारण; उदा०-मृत्तिका घटाचें उपादानकारण आहे, व कुंभार घटाचें निमित्तकारण आहे.

५. येथें मूळ संस्कृत शब्द 'विस्तरार्थ' असा आहे; त्याचा आम्हीं 'ज्यामध्यें विपुल ज्ञान आहे' असा अर्थ ब्रह्मविद्याभरणाला अनुसरून केला आहे. गोविंदानंदांनीं या शब्दाचा 'ज्यांत शब्द पुष्कळ पण ज्ञान थोडें' असा अर्थ केला आहे. पण हा अर्थ क्लिष्ट आहे.

६. या अर्थीं 'शास्त्राचें जें मूल म्हणजे उत्पत्तिकारण तें शास्त्रमूल होय' अशा रीतीनें 'शास्त्रमूल' हा षष्ठीतत्पुरुष समास घ्यावा.

७. या अर्थीं 'शास्त्र आहे मूल म्हणजे प्रमाण ज्याला तें शास्त्रमूल होय' अशा रीतीनें 'शास्त्रमूल' हा बहुव्रीहि समास घ्यावा.

उत्तरः—पूर्वसूत्रांत या शास्त्राचें शब्दांनीं स्पष्ट ग्रहण केलें नसल्यामुळें जगाच्या जन्मादिकांवरून ब्रह्माविषयीं अनुमानच (प्रमाण) सांगितलें आहे अशी शंका उत्पन्न होईल तिचें निवारण करण्याकरितां हें सूत्र आरंभिलें आहे. (३)

३. शास्त्रयोनित्वाधिकरण समाप्त.

[येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकच सूत्र आहे. सारांशः—पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वेदान्तवाक्यें निरर्थक आहेत; कारण, त्यांत ब्रह्मरूप सिद्धवस्तूचें प्रतिपादन केलें आहे. पण 'वेदाचा उद्देश तर कोणत्या तरी कर्माचें प्रतिपादन करणें हा होय ' असें जैमिनीनें स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां कांहीं वेदवाक्यांमध्यें कर्माचें प्रतिपादन केलेलें आढळत नाहीं हें खरें आहे; तथापि कर्माला अंगभूत ज्या कर्ता देवता वगैरे गोष्टी त्यांचें प्रतिपादन त्यांत केलें आहे, म्हणून तीं वाक्यें निरर्थक नाहींत. त्याप्रमाणेंच, वेदान्तवाक्यांमध्येंही ' ज्ञानरूप कर्माला अंगभूत ' अशा रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे असें मानिलें पाहिजे; ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण अगोदर सिद्ध वस्तु ही प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळण्यासारखी असते, म्हणून तिचें प्रतिपादन करण्याचें कारण नाहीं; तशांतून तिचें प्रतिपादन केलेंच असेल, तर त्याचा ' ती वस्तू घ्यावी किंवा टाकावी' असा कांहीं तरी उपयोग असला पाहिजे. पण वेदान्तवाक्यांमधील आत्मा ही वस्तु घेतां येण्यासारखी नाहीं किंवा टाकतां येण्यासारखीही नाहीं. इतर ठिकाणींही ज्या वाक्यांमध्यें ' कर्म करावें ' असें प्रत्यक्ष सांगितलें नाहीं त्या वाक्यांचा ' तीं एक कर्माचा मोठेपणा दाखविणारीं आहेत किंवा कर्माचें कांहीं तरी साधन दाखविणारीं आहेत ' अशा रीतीनें कर्माशीं कांहीं तरी संबंध असतो. ज्याचा कर्माशीं कांहीं एक संबंध नाहीं असें श्रुतीमध्यें एकही वाक्य नाहीं. तेव्हां उपनिषदांमध्यें ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे हें म्हणणें संभवत नाहीं.

यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—उपनिषदांमध्यें अनेक वाक्यें अशीं आहेत कीं तीं सरळपणानें पाहिलीं असतां त्यांमध्यें ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे व त्यांचा कर्माशीं कोणत्याही प्रकारचा संबंध नाहीं असें दिसतें. तेव्हां अशी वस्तुस्थिती असतांना त्या वाक्यांचा कर्माशीं कसा तरी संबंध लावणें म्हणजे उपनिषदांमध्यें भलतीच गोष्ट घुसटण्यासारखें होईल. यज्ञादि कर्में करणाऱ्याच्या संबंधानें तीं वाक्यें आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण ' आत्मा हा कोणत्याही प्रकारची क्रिया करीत नाहीं ' असें दुसरीकडे श्रुतीनेंच स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां सिद्ध वस्तू ह्या सामान्यतः प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळण्यासारख्या असतात खऱ्या; परंतु आत्म्याची गोष्ट निराळी आहे. आत्मा जरी सिद्ध वस्तु आहे, तरी तो शास्त्रावांचून कळणें शक्य नाहीं. आतां घेतां येत नाहीं व टाकतां येत नाहीं अशी जी ब्रह्मरूप वस्तु ती समजून तरी काय उपयोग असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञान झालें असतां सर्व क्लेश दूर होतात हाच ब्रह्म समजण्याचा उपयोग आहे. इतर ठिकाणीं एखाद्या देवतेचें प्रतिपादन केलें असलें तर तें तिची उपासना करण्याकरितां केलें आहे असें जरी म्हणतां येतें, तरी आत्म्याचें प्रतिपादन उपासनेकरितां आहे असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं. कारण ' हें सर्व एक आत्मा आहे ' असें ज्ञान झाल्यावर ब्रह्माची उपासना करणारा व ब्रह्माहून

---

८. पूर्वसूत्रांत शास्त्राचे साक्षात् शब्द दिलेले नसल्यामुळें.

९. ' जग हें कार्य असल्यामुळें त्याला कोणी कर्ता असला पाहिजे; व इतर कोणीही कर्ता संभवत नसल्यामुळें सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचा कर्ता असला पाहिजे ' असें अनुमान.

निराळा असा कोणीच राहत नाहीं. तेव्हां इतर सर्व वाक्यांचा कर्माशीं कसा तरी संबंध लाविला तरी आत्म्याचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा कोणत्याही तऱ्हेनें कर्माशीं संबंध लावितां येत नाहीं. बरें; कर्माशीं संबंध नाहीं म्हणून तीं वाक्यें अप्रमाण आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, ब्रह्मज्ञानाचें ' सर्वक्लेशपरिहार ' हें फल प्रत्यक्ष असल्यामुळें उपनिषदें सप्रमाण आहेत असेंच म्हटलें पाहिजे.

आतां येथें वृत्तिकाराचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या वेदान्तवाक्यांमध्यें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे त्यांचें ' ब्रह्माचें ज्ञान करून घ्यावें ' असा एक प्रकारच्या कर्माचा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. ज्याप्रमाणें ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें अमुक एक यज्ञ करावा ' असा त्याला विधि सांगितला आहे त्याप्रमाणें ' मोक्षाची इच्छा करणाऱ्यानें ब्रह्मज्ञान करून घ्यावें ' असा विधि सांगितला आहे. वेदांतवाक्यांचें असें तात्पर्य आहे असें न मानतां त्यांत आत्मा या सिद्ध वस्तूचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असें मानिलें, तर तीं वाक्यें निरुपयोगीं होतील. ' ही दोरी आहे, सर्प नव्हे ' या वाक्यांत सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन केलें असतांही त्या वाक्यापासून मनुष्याला ' सर्पाची भीति दूर होणें ' हा जसा उपयोग होतो तसाही उपयोग वेदान्तवाक्यांपासून झालेला आढळत नाहीं. कारण या वाक्यांवरून 'एक ब्रह्म मात्र खरें आहे, बाकी सर्व खोटें आहे ' असें एखाद्यास ज्ञान होत असतांही त्याची संसारांतून सुटका झालेली दिसत नाहीं.

यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—मोक्षरूपी फल हें ज्ञानरूपी कर्म केल्यानें प्राप्त होणारें नाहीं. कर्माचीं फलें जीं स्वर्गप्राप्ति वगैरे तीं अनित्य आहेत. परंतु ज्ञानाचें फल जें अशरीरत्व तें नित्य आहे असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. शिवाय मोक्ष हा ज्ञानरूप कर्म केल्यानें साध्य होतो असें जर मानलें, तर तो स्वर्गनरकादिकांप्रमाणें मेल्यानंतर मनुष्याला प्राप्त होईल. परंतु ब्रह्मज्ञान झालें कीं ताबडतोब जिवंतपणींच मोक्ष मिळतो असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. शिवाय, अज्ञाननिवृत्ति हें ब्रह्मज्ञानाचें फल सांगितलें आहे. पण ज्ञान म्हणजे एक प्रकारचें कर्म असें मानलें, तर त्याला हें फल जुळणार नाहीं. कारण कर्मापासून अज्ञानाची निवृत्ति होत नाहीं. आतां ' ज्याप्रमाणें एखाद्या प्रतिमेवर देवाची भावना केली असतां प्रतिमा व देव यांचें जें ऐक्यज्ञान होतें तें खरें नव्हे तसें ब्रह्मज्ञानही खरें नव्हे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण भावना ही अप्रमाण असल्यामुळें तिच्यापासून अज्ञाननिवृत्ति हें फल मिळत नाहीं. परंतु ब्रह्मज्ञानापासून हें फल मिळतें म्हणून तें अप्रमाण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हें सप्रमाण असल्यामुळें प्रमाणांपासूनच तें साध्य होणारें आहे कर्मापासून साध्य होणारें नाहीं. तसेंच ब्रह्माचा क्रियेशीं संबंध असावयाचा म्हणजे तें ' ज्ञानरूप किंवा उपासनारूप क्रियेचें कर्म ' अशा रूपानेंच असावयाचा. परंतु ब्रह्म हें ज्ञानाचा किंवा उपासनेचा विषय नाहीं असें प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलें आहे. तर मग ' ब्रह्म जाणावें ' असें श्रुतीनें कसें सांगितलें आहे असें म्हणाल तर त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं जेव्हां श्रुति ' ब्रह्म जाणावें ' असें सांगते तेव्हां त्या श्रुतीचें तात्पर्य इतकेंच कीं (ब्रह्म जाणावें म्हणजे) अविद्येपासून निवृत्त व्हावें. तेव्हां मोक्ष हें फल क्रियेपासून प्राप्त होणारें नसल्यामुळें तें अनित्य नाहीं असें सिद्ध होतें.

आतां मोक्ष हा एक क्रियेचें फल आहे असें मानावयाचें, म्हणजे तो घटाप्रमाणें ' उत्पाद्य ' आहे असें किंवा दह्याप्रमाणें ' विकार्य ' आहे असें किंवा (गांवाला जावयाचें असलें म्हणजे तो गांव जसा आपल्याला प्राप्य असतो त्याप्रमाणें) ' प्राप्य ' आहे असें किंवा (तांदूळ धुवावयाचे असले म्हणजे ते जसे संस्कार्य असतात त्याप्रमाणें) ' संस्कार्य ' आहे असें मानलें

पाहिजे. कारण क्रियेचीं फलें ह्या चार प्रकारचींच असतात. पण कसेंही मानलें तरी मोक्ष अनित्य आहे असेंच म्हणावें लागेल. आणि श्रुतीमध्यें तर मोक्ष कूटस्थनित्य आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां मोक्षरूप फल ज्ञानाशिवाय इतर साधनानें म्हणजे कोणत्याही कर्मानें साध्य होण्यासारखें नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां ज्ञान हेंही एक प्रकारचें मानसिक कर्मच आहे असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, ध्यान वगैरे जीं मानसिक कर्में आहेत त्यांत व ज्ञानांत मोठाच फरक आहे. कर्म म्हणजे ज्याला वस्तूच्या स्वतःच्या रूपाची गरज नसून जें मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें करितां येतें तें. पण येथें तर सिद्ध वस्तूचें जें ज्ञान त्याला सिद्ध वस्तूच्या रूपाची गरज आहे; व जशी सिद्ध वस्तु असेल तसेंच तें होणारें आहे. तेव्हां ज्ञान हें करतां येत नाहीं; म्हणून त्याला कर्म म्हणतां येत नाहीं. आतां ज्ञान जर कर्म नाहीं, तर मग आत्मा पहावा, ऐकावा वगैरे विध्यर्थक वाक्यें जीं श्रुतींत आढळतात तीं काय म्हणून? असा प्रश्न येतो. त्याचें उत्तर असें कीं, 'आत्मा पहावा, ऐकावा' म्हणजे 'मनुष्यानें बाह्य विषयांपासून निवृत्त व्हावें' असें या वाक्यांचें तात्पर्य आहे; पहाण्याचा किंवा ऐकण्याचा विधि सांगण्याविषयीं नाहीं. आतां मीमांसक लोकांचें जें म्हणणें आहे कीं 'वेदामध्यें फक्त कर्म व त्याला अंगभूत गोष्टी यांचेंच वर्णन केलें आहे, व ज्यामध्यें स्वतंत्र रीतीनें सिद्ध वस्तूचें वर्णन आहे असा वेदाचा एकही भाग नाहीं' तें बरोबर नाहीं. कारण, सर्व वेद कर्मांचेंच प्रतिपादन करतात असें मानण्याला मुळींच प्रमाण नाहीं. उपनिषदांमध्यें आत्मरूप सिद्ध वस्तूचें वर्णन केलें आहे, व त्या आत्म्याचा कोणत्याही कर्माशीं संबंध नाहीं ही गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध आहे; ती कोणालाही नाकबूल करितां येणार नाहीं. आतां जैमिनीनें श्रुतीचा 'कर्म प्रतिपादन करणें' हाच उद्देश होय असें म्हटलें आहे खरें. परंतु तें फक्त कर्मकांडाच्या संबंधानें जैमिनीनें म्हटलें आहे. त्याचा उपनिषद्वाक्यांशीं कांहीं संबंध नाहीं. शिवाय कर्मकांडांतही 'ब्राह्मणाला मारूं नये' अशा तऱ्हेचीं पुष्कळ वाक्यें आहेत कीं ज्यांत 'अमुक कर्म करावें' असें सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां जैमिनीचें म्हणणें बरोबर नाहीं. आतां 'कांहीं वाक्यांमध्यें कर्माचें प्रतिपादन नसलें तरी चालेल, फक्त कर्माला उपयोगी पडणाऱ्या वस्तूचें वर्णन पाहिजे' असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण 'कर्माला उपयोगीं पडणाऱ्या वस्तूंचेंच वर्णन पाहिजे व कर्माला उपयोगीं न पडणाऱ्या वस्तूंचें वर्णन नको' या नियमाला कांहीं प्रमाण नाहीं. आतां 'वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्मज्ञान झालें तरी मनुष्य संसारांत पडलेला दिसून येतो, म्हणून वेदान्तवाक्यें निरुपयोगीं आहेत' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माचें ज्ञान होऊन त्या ब्रह्माचा साक्षात्कार झाला म्हणजे मनुष्य संसारांत कधींही पडत नाहीं. कारण, ब्रह्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे त्याचा शरीरावरील अभिमान नष्ट होतो. तेव्हां अशा मनुष्याला पूर्वीं शरीरावर अभिमान असतांना जीं सुखदुःखें होत होतीं तीं फिरून होतात अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. ज्या मनुष्याला द्रव्याचा फार लोभ आहे त्याला त्याचें द्रव्य गेलें असतां जरी फार दुःख होतें, तरी त्या मनुष्याचा त्या द्रव्यावरील लोभ सुटला असतांही द्रव्य गेल्याचें त्याला दुःख होतें असें मानणें शक्य नाहीं. ज्याचा शरीरावरील अभिमान गेला आहे त्याला सुखदुःखें स्पर्श करीत नाहींत असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. मनुष्याला मेल्यावरच अशरीरत्वनामक मोक्ष प्राप्त होतो असा नियम नाहीं. जिवंतपणींही तो प्राप्त होऊं शकतो. कारण 'मला शरीर आहे' असा अभिमान मनुष्याला अज्ञानामुळें येतो. हें अज्ञान नष्ट होऊन त्याचा शरीरावरील अभिमान सुटला, म्हणजे जिवंतपणींही मनुष्याला अशरीरत्व प्राप्त होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. 'पूर्वजन्मीं केलेल्या पापपुण्यांमुळें मनुष्याला या जन्मीं शरीर मिळतें, अज्ञानामुळें मिळत नाहीं' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं.

कारण पूर्वजन्मींच्या पापपुण्यांनाही शरीराची जरूर आहे व तें शरीरही त्याच्या मागच्या जन्मीं केलेल्या पापपुण्यांमुळें मिळतें; अशा रीतीनें शरीरापासून पापपुण्यांची व पापपुण्यांपासून शरीराची उत्पत्ति, बीज व अंकुर यांच्या उत्पत्तीप्रमाणें अनादि आहे असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें बीजापासून अंकुर उत्पन्न झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्याप्रमाणें पूर्वींच्या पापपुण्यांपासून शरीर उत्पन्न झालेलें प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. शिवाय, आत्म्याला क्रिया नाहीं असें प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलें आहे. त्यामुळें आत्म्याच्या ठिकाणीं पापपुण्यांचें कर्तृत्व संभवत नाहीं.

आतां तुम्ही म्हणाल कीं ' ज्याप्रमाणें एखाद्या शूर मनुष्याला हा सिंह आहे असें गौण रीतीनें म्हणतात, त्याप्रमाणें देहादिकांच्या ठिकाणीं आत्मत्वाचा अभिमानही गौणच होय, मिथ्या नव्हे; ' तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, मनुष्य आणि सिंह हे परस्परभिन्न आहेत हें सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. म्हणून एखाद्या मनुष्याला शौर्याच्या साम्यामुळें 'सिंह' असें म्हणतां येतें; परंतु ' देह आणि आत्मा हे भिन्न आहेत ' असें ज्ञान सामान्य लोकांना नाहीं; इतकेंच नव्हे, तर मोठमोठ्या पंडितांनाही नाहीं. तेव्हां त्या लोकांचा देहावर जो अभिमान आहे तो मिथ्याच होय, गौण नव्हे. आतां श्रवणानंतर मनन आणि ध्यान श्रुतींत सांगितलीं आहेत खरीं, परंतु तीं ब्रह्मज्ञानाकरितांच सांगितलीं आहेत; त्यांवरून ' मननाक्रियेला किंवा ध्यानाक्रियेला अंगभूत ' अशा रीतीनें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. जर ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्याचा इतर कर्मांमध्यें विनियोग केला असता, तर तें कर्माला अंगभूत आहे असें आम्हीं मानिलें असतें. परंतु तसा विनियोग कोठेंही केलेला नाहीं. तेव्हां सर्व वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य पाहिलें असतां त्यांमध्यें ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असें स्पष्ट दिसून येतें. म्हणूनच व्यासांनीं ' उत्तरमीमांसा ' नामक निराळ्या शास्त्राला आरंभ केला आहे. ब्रह्म जर कर्माला अंगभूत असतें, तर कर्माला अंगभूत अशा गोष्टींचा पूर्वमीमांसा नामक शास्त्रांतच विचार केला असल्यामुळें उत्तरमीमांसा हें निराळें शास्त्र करण्याची व्यासांना जरूरी नव्हती. यावरून ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें वेदान्तवाक्यांमध्यें प्रतिपादन केलें आहे हें सिद्ध झालें. आतां वेदान्तवाक्यांमध्यें ' हें सर्व जग एक ब्रह्मच आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें कर्मकांडांत सांगितलेले सर्व विधी व निषेध, तसेंच, प्रत्यक्षादि प्रमाणें, हीं निरर्थक आहेत असें मात्र समजूं नये. कारण ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत त्या सर्वांचा उपयोग असल्यामुळें ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत तीं निरर्थक नाहींत; ब्रह्मज्ञान झाल्यावर मात्र तीं निरर्थक होतात.]

शंका:—' ब्रह्माविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे ' असें (जें पूर्वसूत्रांत म्हटलें आहे तें) कसें म्हणतां येईल ? कारण ' वेदवाक्यांचा क्रिया हा उद्देश असल्यामुळें ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाहीं तीं वाक्यें निरर्थक होत ' (जै. १।२।१) या सूत्रांत ' शास्त्राचा उद्देश क्रिया आहे ' असें सांगितलें आहे. म्हणून ज्याअर्थीं वेदान्तवाक्यांचा ' क्रिया ' हा उद्देश नाहीं, त्याअर्थीं तीं वाक्यें एक अर्थरहित तरी मानिलीं पाहिजेत, किंवा अर्थसहित मानावयाचीं असतील तर त्यांत ' कर्ता देवता इत्यादि गोष्टींची माहिती दिली आहे ' असें समजून तीं 'क्रियाविधींना अंगभूत आहेत' असें तरी मानिलें

पाहिजे, किंवा तीं ‘ उपासनादि इतर क्रियांच्या विधानार्थ आहेत ’ असें तरी मानिलें पाहिजे. सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन वेदान्तवाक्यांमध्यें संभवत नाहीं. कारण सिद्ध वस्तू ह्या प्रत्यक्षादि प्रमाणांचे विषय होत. सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन वेदान्तवाक्यांमध्यें केलें आहे असें मानिलें, तर त्यांमध्यें त्याज्य अथवा ग्राह्य अशा वस्तूंचें प्रतिपादन केलें नसल्यामुळें त्यांपासून कोणताही पुरुषार्थ सिद्ध होणार नाहीं. आणि म्हणूनच ‘ तो रडला ’ (यजु सं. १।५।१।३) इत्यादि वाक्यें निरर्थक होऊं नयेत या हेतूनें “ (अर्थवादांची) विधींशीं एकवाक्यता असल्यामुळें ते ‘विधीच्या स्तुतीकरितां’ अशा रूपानें प्रमाण होत ” (जै सू. १।२।७) या सूत्रांत (वरच्यासारख्या वाक्यांना) ‘ स्तुतीकरितां ’ या रूपानें सार्थकता आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच, ‘ शक्तीकरितां तुला (मी तोडतों) ’ (यजु. सं. १ । १ । १) इत्यादि मंत्रांमध्यें सुद्धां क्रिया आणि त्यांचीं साधनें

---

१. मीमांसकांच्या मतीं वेदाचें मुख्य तात्पर्य ‘ कांहीं क्रिया कराव्या ’ असे विधी व ‘ कांहीं क्रिया करूं नयेत ’ असे निषेध सांगण्याचें आहे. आतां वेदांमध्यें अशीं पुष्कळ वाक्यें आहेत कीं तीं विधी किंवा निषेध यांपैकीं कांहींच सांगत नाहींत. अशा वाक्यांना ‘ अर्थवाद ’ म्हणजे ‘ विधींची प्रशंसा करणारीं वाक्यें ’ असें मानितात. या वाक्यांचें काम क्रियेला लागणाऱ्या ज्या गोष्टी–कर्ता देवता वगैरे–त्यांची माहिती देणें हें आहे. उदा०— ‘वैभवाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें वायुदेवतेप्रीत्यर्थ श्वेत पशु मारावा’ असा विधि सांगितल्या-नंतर त्या विधीच्याच संबंधानें ‘ वायु ही अतिशय क्षिप्र (शीघ्र गमन करणारी) देवता आहे ’ असें वाक्य घातलें आहे. हें वाक्य अर्थवादरूप आहे. कारण ‘ क्षिप्र देवतेला उद्देशून केलेलें कर्म आपलें फलही क्षिप्रच (लवकरच) देईल ’ अशा रीतीनें हें वाक्य वरील विधीची स्तुतीच करितें, म्हणून तें विधिवाक्याला अंगभूत आहे. तसेंच, वेदान्तवाक्येंही अर्थवादांप्रमाणें विधि-वाक्यांना अंगभूत होत.

२. सिद्ध वस्तूचें ज्ञान झाल्यापासून कांहीं फल प्राप्त होणार नाहीं. कारण फल दोन प्रकारचें असतें :—सुखप्राप्ति किंवा दुःखनाश. हें फल प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांच्या योगानें साध्य होणारें आहे. पण ज्या गोष्टींचें ग्रहण केल्यानें सुखप्राप्ति व्हावयाची ती गोष्ट प्रवृत्तीनें साध्य आहे असें ज्ञान असलें, तरच त्या गोष्टीविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति होईल. तसेंच, ज्या गोष्टीचा त्याग केल्यानें सुखप्राप्ति व्हावयाची ती गोष्ट निवृत्तीनें साध्य आहे असें ज्ञान असलें, तरच त्या-पासून मनुष्याची निवृत्ति होईल. सिद्ध वस्तूच्या ज्ञानापासून प्रवृत्ति आणि निवृत्ति होऊं शकणार नाहींत; म्हणून त्यापासून फलही प्राप्त होणार नाहीं.

३. ‘ देवांनीं अडकविल्यामुळें तो अग्नि रडला ’ हें वाक्य ‘ यज्ञामध्यें रुपें देऊं नये’ या निषेधवाक्याला अंगभूत अशा रीतीनेंच सार्थक आहे. कारण, त्यांत ‘ अग्नीच्या अश्रूपासून रुपें उत्पन्न झालें असल्यामुळें रुपें त्याज्य आहे ’ अशा रीतीनें रुप्याची निंदा केली आहे. तेव्हां या निंदेच्या द्वारानें तें वरील निषेधवाक्याला अंगभूतच होय. अशा रीतीनेंच तें वाक्य सार्थक आहे, एरवीं तें निरर्थक होईल.

४. ‘ स्तुति ’ शब्दानें निंदाही घ्यावी.

यांचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें त्यांचाही कर्माशीं संबंध आहे असें (जैमिनीनें जै. सू. १।२।४० मध्यें) सांगितलें आहे. वेदवाक्यांना विधींशीं कांहीं तरी संबंध असल्यावांचून सार्थकता प्राप्त झाली आहे असें कोठेंही आढळत नाहीं, व तें सयुक्तिकही नाहीं. ‘ सिद्ध वस्तूचें स्वरूप ’ हा विधींचा विषय आहे असें संभवत नाहीं. कारण, विधींचा ‘ क्रिया ’ हा विषय होय. यावरून ‘ कर्माला अवश्य लागणाऱ्या कर्ता देवता इत्यादि ज्या गोष्टी त्यांच्या स्वरूपांची माहिती देणारीं ’ अशा रूपानें वेदान्तवाक्यें क्रियाविधींना अंगभूत आहेत असें मानिलें पाहिजे. आतां प्रकरणान्तर होईल या भीतीनें हीं वाक्यें क्रियाविधींना अंगभूत आहेत असें मानावयाचें नसेल, तर तीं ‘ स्वतःच्या प्रकरणांत सांगितलेल्या उपासनादि क्रियांच्या विधानार्थ आहेत ’ असें तरी मानिलें पाहिजे. यावरून ‘ ब्रह्माला शास्त्र प्रमाण नाहीं ’ असें सिद्ध झालें.

यावर सूत्रकारांचें उत्तरः—

शास्त्रयोनित्वात् ॥ ४ ॥

४ परंतु तें (ब्रह्म शास्त्रगम्य आहे); कारण (त्याविषयीं वेदांतवाक्यांचें) तात्पर्य आहे. ॥४॥

सूत्रांतील ‘ परंतु ’ हा शब्द ‘ पूर्वपक्षाचें निराकरण झालें ’ असें सुचवितो. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् आणि जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण जें ब्रह्म तें शास्त्र-

५. प्रत्येक वेदाच्या संहितेमधील पद्यात्मक वाक्यांना ‘ ऋचा ’ किंवा ‘ मंत्र ’ म्हणतात. आतां येथें अशी शंका येते कीं वेदान्तवाक्यें हीं अर्थवादांप्रमाणें विधींना अंगभूत नाहींत, तर मंत्रांप्रमाणें स्वतंत्र आहेत. या शंकेवर या वाक्यांत उत्तर दिलें आहे :—मंत्र देखील विधींना अंगभूत आहेत. ज्या क्रियेचा विधि सांगितला असतो त्या क्रियेला पुष्कळ साधनें लागतात. त्या साधनांचें स्मरण करून देणें हें मंत्रांचें काम आहे. यज्ञांमध्यें देवतांना उद्देशून आहुती द्यावयाच्या असतात. तेव्हां ‘ देवता ’ हें एक यज्ञक्रियेचें साधन होय. मंत्रांमध्यें देवतांच्या प्रार्थना असतात. तेव्हां ज्या देवतेला उद्देशून यज्ञांत आहुती द्यावयाच्या असतात, त्या देवतेचें स्मरण करून देऊन मंत्र यज्ञाला उपयोगीं पडतात. ‘ शक्तीकरितां तुला ’ या मंत्रांत ‘ तोडतों ’ हें क्रियापद अध्याहृत आहे. या मंत्रावरून तोडण्याची क्रिया प्रतीत होते. तसेंच, ‘अग्नि मस्तक आहे’ या मंत्रांत क्रियेला साधन जी अग्निरूप देवता तिची प्रतीति होते. तेव्हां यावरून मंत्र देखील स्वतंत्र नाहींत, तर विधींना अंगभूतच आहेत; कारण त्यांतही क्रिया आणि क्रियांची साधनें यांचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध होतें.

६. कारण सिद्ध वस्तूला फल नाहीं असें पूर्वीं सांगितलें आहे.

७. प्रकरणान्तर म्हणजे भिन्न प्रकरण. ब्राह्मणग्रंथांमध्यें कर्माचें प्रकरण सुरू आहे, व उपनिषदांमध्यें ज्ञानाचें प्रकरण सुरू आहे. तेव्हां वेदान्तवाक्यें क्रियाविधींना अंगभूत आहेत असें मानिलें तर ज्ञानप्रकरणामध्यें भिन्न अशा कर्मप्रकरणाची सुरुवात केली असें होईल.

गम्यच आहे. कशावरून ? त्याविषयीं तात्पर्य आहे यावरून. सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें ‘ हे सोम्य ! हें पूर्वी सतच होतें, आणि तें एक आणि अद्वितीय असें होतें ’ (छां० ६।२।१); ‘ हें पूर्वी खरोखर एक आत्माच होता ’ (ऐ० २।४।१।१); ‘ ज्याला कोणी कारण नाहीं, ज्याचें कोणी कार्य नाहीं, ज्याला अन्तर्बाह्य कांहीं नाहीं, तें हें ब्रह्म ’ (बृ० २।५।१९); ‘ हा आत्मा ब्रह्म सर्वसाक्षी होय ’ (बृ० २।५।१९) ‘ पुढें जें दिसतें तें अमर्त्य असें ब्रह्मच होय. ’ (मुं० २।२।११) इत्यादि वाक्यांच्या तात्पर्याचा रोंख याच अर्थाच्या प्रतिपादनाकडे आहे. या वाक्यांतील पदांचें ब्रह्मस्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें निश्चित होत असतां, त्यांचें निराळें तात्पर्य[9] आहे अशी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. तसें केलें असतां ‘ श्रुतहानि ’ आणि ‘ अश्रुत-कल्पना ’ हे दोन दोष[10] येतील. वेदान्तवाक्यें हीं कर्त्याच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करितात असेंही म्हणतां येत नाहीं. ‘ त्या कालीं हा (आत्मा) कशानें काय पाहील ? ’ (बृ० २।४।१४) इत्यादि श्रुतींत क्रिया, कर्ता कर्म वगैरे साधनें व फलें यांचा निषेध केलेला आढळतो. बरें, ब्रह्म हें जरी सिद्धवस्तु आहे तरी तें प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय होत नाहीं. कारण ‘ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे’ ही गोष्ट ‘तें तूं आहेस’ (छां० ६।८।७) या शास्त्रावांचून[13] (इतर कशावरूनही) जाणली जात नाहीं. आतां ब्रह्म हें ‘ त्याज्यही नाहीं आणि ग्राह्यही नाहीं’ असें असल्यामुळें त्याचा उपदेश व्यर्थ होतो हा जो पूर्वीचा दोष तो बरोबर नाहीं. कारण ‘ त्याज्यही नाहीं आणि ग्राह्यही नाहीं असें जें ब्रह्म तें सर्वांचा आत्मा आहे’ अशा ज्ञानानेंच सर्व क्लेशांचा नाश होऊन पुरुषार्थसिद्धि[14] होते. आतां कांहीं प्रकरणांमध्यें देवतादिकांचें जें प्रतिपादन केलें आहे तें त्या त्या प्रकरणांमध्यें सांगितलेल्या उपासनेकरितां होय असें मानिलें तरी कांहीं विरोध येत नाहीं. परंतु त्यावरून ब्रह्म देखील त्याप्रमाणें उपासनाविधीला अंगभूत आहे असें मात्र होत नाहीं[15].

---

८. ब्रह्माचें स्वरूप काय हें सांगण्याविषयीं.

९. ज्ञानाहून निराळें असें जें कर्म त्याचें प्रतिपादन करण्याविषयीं तात्पर्य.

१०. जें ब्रह्म सांगितलें आहे त्या सांगितलेल्या (श्रुत) ब्रह्माचा त्याग करणें आणि जें कर्म सांगितलें नाहीं तें न सांगितलेलें (अश्रुत) कर्म सांगितलें आहे अशी कल्पना करणें असे दोन दोष.

११. प्रत्येक कर्माला कर्ता लागतो; तेव्हां कर्ता जो आत्मा त्याचें स्वरूप काय आहे हें सांगतात.

१२. या वाक्यांत ‘ तें ’ म्हणजे ब्रह्म आणि ‘ तूं ’ म्हणजे जीवात्मा असें समजावें.

१३. वेदान्तवाक्यांवांचून.

१४. मोक्षप्राप्ति.

१५. उपासनेला उपास्य (म्हणजे ज्याची उपासना करावयाची ती) वस्तु व उपासक (म्हणजे उपासना करणारा) या द्वैताची (दोन गोष्टींची) गरज लागते. तेव्हां उपास्य अशा रूपानें ब्रह्म उपासनेला अंगभूत आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

कारण (सर्व एकच ब्रह्म आहे असें) एकत्वाचें ज्ञान झाल्यावर त्याज्य आणि ग्राह्य असें कांहींच उरत नसल्यामुळें क्रिया कारक इत्यादि द्वैताच्या ज्ञानाचा नाश होतो. एकत्वाविषयीं निश्चय दृढ होऊन द्वैतविज्ञानाचा एकदां उच्छेद झाला असतां त्याचा फिरून उदय होण्याचा संभवही नाहीं, कीं ज्याच्या योगानें ब्रह्म हें उपासनाविधिचें अंग आहे असें प्रतिपादन करितां येईल[18]. जरी इतर ठिकाणीं वेदवाक्यांना विधीशीं कोणत्याही प्रकारचा संबंध असल्यावांचून प्रामाण्य आहे असें आढळून येत नाहीं तरी आत्मज्ञान हें फलपर्यवसायी असल्यामुळें त्याला प्रतिपादन करणारें जें (वेदान्त-) शास्त्र ते अप्रमाण ठरवितां येत नाहीं. शास्त्राचें प्रामाण्य हें अनुमानगम्यही नाहीं, कीं ज्याच्या योगानें अन्य स्थळीं पाहिलेल्या दृष्टांताची त्याला अपेक्षा लागली असती. यावरून ब्रह्माला शास्त्र प्रमाण आहे असें सिद्ध झालें.

या ठिकाणीं (वृत्तिकारादि) दुसरे लोक असा आक्षेप आणितातः—जरी ब्रह्म हें शास्त्रगम्य आहे, तरी त्या ब्रह्माचें ‘ तें प्रतिपत्ति-विधीचें विषय आहे ’ अशा

---

१६. कर्ता, कर्म, करण वगैरे.

१७. जीवात्मा व ब्रह्म हीं एकच आहेत, व ब्रह्मावांचून दुसरें कांहीं नाहीं असा.

१८. उपासनेला एक उपासक व दुसरी उपास्य वस्तु अशा दोन गोष्टी लागतात. पण या दोन गोष्टींचा (द्वैताचा) एकदां नाश झाला म्हणजे ब्रह्माची उपासना संभवत नाहीं; म्हणून तें उपासनाविधीचें अंग आहे असें म्हणतां येणार नाहीं.

१९. कर्मकांडामध्यें कांहीं अशीं वाक्यें आहेत कीं ज्यांना ‘अर्थवाद’ असें म्हणतात. या वाक्यांचा उद्देश ‘अमुक एक कर्म करावें’ असें सांगण्याचा नसतो; तर ‘जें कर्म विधिवाक्यानें करावें म्हणून सांगितलें असतें त्या कर्माला लागणाऱ्या (कर्ता कर्म साधन वगैरे) सर्व गोष्टींची माहिती द्यावयाची ’ असा असतो. हीं वाक्यें ‘ विधींना अंगभूत ’ अशा रूपानेंच प्रमाण धरिलीं आहेत. (सूत्र ४ वरील टीप १ पहा). क्रिया सांगण्याचा त्यांचा उद्देश नसल्यामुळें त्यांना स्वतःचें प्रामाण्य नाहीं. त्याप्रमाणें वेदान्तवाक्येंही ‘ विधींना अंगभूत ’ अशा रूपानें प्रमाण धरावीं असें शंकाकाराचें म्हणणें आहे. त्यावर उत्तर :—अर्थवादवाक्यांना स्वतःचें फल नसल्यामुळें तीं ‘ विधींना अंगभूत ’ अशा रूपानें प्रमाण धरिलीं जातात. परंतु वेदान्तवाक्यांना स्वतःचें मोक्षरूप फल आहे. तेव्हां त्यांना स्वतःचेंच प्रामाण्य आहे. असें मानिलें पाहिजे.

२०. ‘ वेद प्रमाण आहे ’ ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध करावयाची नाहीं. जर ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध करावयाची असती तर त्याकरितां दृष्टांताची जरूर लागती. उदा०:— एक मनुष्य पर्वतावर पुष्कळ धूर आहे असें पाहून अनुमान करतो कीं पर्वतावर अग्नि आहे. या अनुमानाला महानस (स्वयंपाकगृह) वगैरे दृष्टांतांची जरूर आहे. कारण, महानस वगैरे ज्या ज्या ठिकाणीं धूर असतो त्या त्या ठिकाणीं अग्नि असतो असा त्या मनुष्याला पुष्कळदां अनुभव आलेला असतो. या अनुभवाच्या जोरावर तो पर्वतावर अग्नि आहे असें अनुमान करतो. कारण, महानसाप्रमाणें पर्वतावरही तो धूर पहातो. अशा रीतीनें या अनुमानाला महानस वगैरे दृष्टांतांची जरूर आहे. तसेंच, ‘ वेद प्रमाण आहे ’ ही गोष्ट जर अनुमानानें सिद्ध करावयाची असती, तर त्याला अर्थवादरूप दृष्टांताची जरूर लागती. ती अशीः—अर्थवादवाक्यें हीं वेद-

रूपानेंच शास्त्र प्रतिपादन करितें. ज्याप्रमाणें लौकिक प्रमाणांवरून ज्यांचें ज्ञान व्हावयाचें नाहीं अशा यूप आहवनीय इत्यादि पदार्थांचें 'विधींना अंगभूत' अशा रूपानें शास्त्र प्रतिपादन करितें[22] त्याप्रमाणेंच हें होय. असें कशावरून ? अशावरून:— कोणत्या तरी कर्माकडे मनुष्याला प्रवृत्त करणें किंवा कोणत्या तरी कर्मापासून त्याला निवृत्त करणें हाच शास्त्राचा उद्देश असतो. जाणणाऱ्या पुरुषांनींही असें म्हटलें आहे:—'' कर्माचा बोध करून देणें हाच वेदाचा दृश्य उद्देश ' (शाब० भा० १ । १ । १); ' कर्माविषयीं प्रवृत्त करणारें जें वचन ती चोदना होय ' (शाब० भा० १ । १ । २), ' त्या (धर्माचें) ज्ञान करून देणारें (जें वेदवाक्य तो) उपदेश होय ' (जै० १ । १ । ५); ' वाक्यांत असलेल्या पदांचा क्रियावाचक पदार्शी संबंध लावावा ' (जै० १ । १ । ६); " वेदवाक्यांचा ' कर्माचें प्रतिपादन ' हा उद्देश असल्यामुळें ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाहीं तीं वाक्यें निरर्थक होत " (जै० १ । २ । १). यावरून पुरुषाला कोणत्या तरी कर्माविषयीं प्रवृत्त करूनच आणि कोणत्या तरी कर्मापासून निवृत्त करूनच शास्त्रांतील वाक्यांना सार्थकता येते; आणि ' या वाक्यांना अंगभूत ' अशाच रूपानें इतर सर्व वाक्यें सार्थक होतात. वेदान्तवाक्येंही त्यासारखींच असल्यामुळें

वाक्यें असून प्रमाण आहेत; म्हणून ज्या अर्थीं वेदान्तवाक्येंही अर्थवादवाक्यांप्रमाणें वेदवाक्यें आहेत, त्या अर्थीं वेदान्तवाक्येंही अर्थवादवाक्यांप्रमाणेंच प्रमाणभूत आहेत अशा रीतीनें ' वेद प्रमाण आहे ' या अनुमानाला अर्थवादरूप दृष्टांताची जरूर लागती. पण वेद स्वतःच प्रमाण आहे. ज्याप्रमाणें रूप पाहण्याकरितां डोळ्यांना दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर लागत नाहीं, त्याप्रमाणें वेदाला आपला विषय प्रतिपादन करण्याकरितां दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर लागत नाहीं.

२१. ज्या विधींनीं ' ज्ञानरूप कार्य करावें ' असें सांगितलेलें असतें त्यांना ' प्रतिपत्ति-विधी ' (ज्ञान-विधी) म्हणतात. या ज्ञानविधींचा ज्ञान हा विषय होय. आतां ज्ञान कशाचें करून घ्यावयाचें असा अर्थात् प्रश्न उत्पन्न होतो; म्हणून ज्ञानाचा विषय सांगितला पाहिजे म्हणजे ब्रह्म सांगितलें पाहिजे. तेव्हां ब्रह्म हें ज्ञानरूप कार्याच्या सिद्धीला अवश्य असल्या-मुळें ते ज्ञानविधीला अंगभूत होय. अशा रीतीनेंच त्याचें प्रतिपादन केलें आहे (भा०) गोविंदानंदांनीं प्रतिपत्तिविधीचा ' उपासनाविधि ' असा अर्थ केला आहे.

२२. यूप म्हणजे खांब. ' यूपाला पशु बांधतो ' या वाक्यांत पशु बांधण्याकरितां यूपाचा विनियोग केलेला आहे. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं हा यूप कसला असतो ? या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल पुढील वाक्यें होत :—' यूपाला तासतो ' ' यूपाला अष्टपैलू करितो ' इत्यादि. या वाक्यांवरून ' यूप म्हणजे खैराच्या लांकडाचा तासून अष्टपैलू केलेला एक खांब ' असें समजतें. हें यूपाचें स्वरूप पशुबंधनाला आवश्यक असल्यामुळें बंधनविधीला अंगभूत आहे. तसेंच, ' आहवनीयांत आहुती देतो ' यावरून आहवनीय म्हणजे काय अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. तन्निवारणार्थ पुढील वाक्य होय :—वसंत ऋतूंत ब्राह्मणानें अग्नीची स्थापना करावी. या वाक्यावरून ' आहवनीय ' म्हणजे ' स्थापनारूप संस्कारानें शुद्ध केलेला अग्नि ' असें समजतें. हें आहवनीयाचें स्वरूप वरील आहुतिदानविधीला अवश्य असल्यामुळें त्या विधीला तें अंगभूत होय (र. आ.).

त्यांनाही तशाच रीतीनें सार्थकत्व असलें पाहिजे. अशा रीतीनें वेदान्तवाक्यें हीं विधि-बोधक आहेत असें मानिलें म्हणजे ज्याप्रमाणें स्वर्गादिकांची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला अग्निहोत्रादि साधनें सांगितलीं आहेत, त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला ब्रह्मज्ञान हें साधन सांगितलें आहे असें मानणें युक्त होतें. आतां असें म्हणाल कीं ' या शास्त्रांतील ज्ञेय वस्तु कर्मकांडांतील ज्ञेय वस्तूपेक्षां भिन्न आहे; कारण कर्मकांडांत ' पुढें होणारा धर्म ' हें ज्ञेय आहे, व या ठिकाणीं तर नित्यसिद्ध ब्रह्म हें ज्ञेय होय; तसेंच 'धर्मज्ञानाचें फल कर्माच्या अनुष्ठानावर अवलंबून असल्यामुळें त्याहून ब्रह्मज्ञानाचें फल भिन्न असलें पाहिजे[२३] ' तर असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' कार्यविधीचा विषय ' अशा रूपानेंच (शास्त्रानें) ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे. ' अगे ! आत्मा खरोखर पहावा ' (बृ० २ । ४ । ५); ' जो पापापासून मुक्त आहे अशा त्या आत्म्याला शोधावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी ' (छां० ८ । ७ । १); ' आत्मा अशा दृष्टीनेंच (ब्रह्माची) उपासना करावी ' (बृ० १ । ४ । ७); ' आत्मा हें आपलें स्वरूप अशा दृष्टीनें आत्म्याचीच उपासना करावी '' (बृ० १ । ४ । १५); ' जो ब्रह्म जाणतो तो ब्रह्मस्वरूपच होतो[२४] ' (मुं० ३ । २ । ९); असे विधी असल्यामुळें ह्या विधींतील आत्मा कोण ? ब्रह्म कोण ? अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, ' (आत्मा) नित्य आहे ' (का० २ । १८); ' सर्वज्ञ आहे ' (मुं० १ । ९); ' सर्वव्यापी आहे ' (श्वे० ३ । ११), ' नित्यतृप्त आहे, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावाचा आहे ' (नृ० ता० ९); ' ब्रह्म हें ज्ञानस्वरूप व आनंदस्वरूप आहे ' (बृ० ३ । ९ । २८) इत्यादि सर्व वेदान्त-वाक्यें त्या आत्म्याचें व ब्रह्माचें स्वरूप वर्णन करून सार्थक होतात. आणि अशा ब्रह्माच्या उपासनेनें लौकिक व्यवहारांत अदृष्ट पण शास्त्रांत दृष्ट असें मोक्षरूपी फल प्राप्त होतें. वेदान्तवाक्यांचा कार्यविधींशीं कोणत्याही प्रकारचा संबंध न मानितां केवळ सिद्धवस्तूचेंच त्यांत प्रतिपादन केलें आहे असें मानिलें, तर त्या वाक्यांवरून कोणत्या गोष्टीचा त्याग करावा व कोणत्या गोष्टींचें ग्रहण करावें हें समजण्याचा संभव नसल्यामुळें तीं वाक्यें ' पृथ्वीवर सात द्वीपें आहेत ' ' हा राजा चालला आहे ' इत्यादि वाक्यांप्रमाणें निरर्थक होतील.

शंका:— जसें ' ही दोरी आहे, साप नव्हे ' इत्यादि वाक्यांमध्यें सिद्धवस्तूचेंच प्रतिपादन असून देखील सर्पभ्रांतीच्या योगानें उत्पन्न झालेली भीति दूर केल्यानें

---

२३. कारण, ब्रह्मज्ञानाचें फल (मुक्ति) जर कर्मफलाप्रमाणें कर्मापासून उत्पन्न होणारें असेल, तर मग तें कर्मफलापासून भिन्न होणार नाहीं; व तसें झालें म्हणजे दोन्ही शास्त्रांतील ' जिज्ञास्य ' वस्तूही भिन्न होणार नाहींत. आणि मग दोन निरनिराळीं शास्त्रें करण्याचें प्रयोजन राहणार नाहीं.

२४. या वाक्यापासून ' ब्रह्मभावाची इच्छा करणाऱ्यानें ब्रह्म जाणावें ' असा विधि फलित होतो.

ती वाक्यें सार्थक आहेत असें दिसून येतें तसेंच ह्या वेदान्तवाक्यांमध्यें देखील असंसारी अशा ब्रह्मरूप वस्तूचें प्रतिपादन केल्यानें ‘ ब्रह्म संसारी आहे ’ अशी भ्रांति दूर होते; म्हणून हीं वाक्येंही सार्थक होतील. (उत्तर) :–ज्याप्रमाणें ‘ ही दोरी आहे असें ऐकिल्यानें सर्पविषयींची भ्रांति नाहींशी होते, त्याप्रमाणें फक्त ब्रह्मस्वरूपाच्या श्रवणानेंच ‘ आत्मा संसारी आहे ’ अशी भ्रांति जर नाहींशी झाली असती, तर तीं वाक्यें सार्थक झालीं असतीं. परंतु ती भ्रांति तर नाहींशी होत नाहीं. कारण, ज्यानें ब्रह्माचें स्वरूप ऐकिलें आहे अशा मनुष्याच्या ठिकाणीं पूर्वींप्रमाणेंच सुखदुःखादि संसारी-आत्म्याचे धर्म दृष्टीस पडतात. आणि शिवाय ‘ (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ’ (बृ० २।४।५) या श्रुतींत श्रवणानंतर मनन आणि निदिध्यासन या दोन गोष्टी सांगितलेल्या आढळतात. यावरून ‘ उपासनाविधीचा विषय ’ अशा रूपानेंच ब्रह्म शास्त्रगम्य आहे असें मानिलें पाहिजे.

या वृत्तिकारादिकांच्या आक्षेपावर आमचें उत्तर:–हा तुमचा आक्षेप बरोबर नाहीं. कारण कर्मविद्या आणि ब्रह्मविद्या यांच्या फलांत फार फरक आहे. कायिक, वाचिक आणि मानसिक अशा प्रकारचें श्रुति आणि स्मृति यांत सांगितलेलें जें कर्म त्याला धर्म म्हणतात; आणि त्या विषयींचा विचार ‘ अथातो धर्मजिज्ञासा ’ (जै० १।१।१) या सूत्रांत आरंभिलेला आहे. (धर्माचा विचार करितांना) हिंसादिक जो अधर्म त्याविषयीं वेदांतील निषेधवाक्यें प्रमाण असल्यामुळें त्या- (अधर्मा-) च्या परिहारासाठीं त्याचाही विचार करणें युक्त होय. आतां या शास्त्रगम्य हिताहितरूपी धर्माधर्मांचीं सुखदुःखें[26] हीं प्रत्यक्ष[27] फलें होत. या फलांचा उपभोग कायावाचामनांनींच[28] घेतला जातो. हीं फलें विषय आणि इंद्रियें यांच्या संयोगापासूनच[29] उत्पन्न होतात; आणि या फलांचा अनुभव ब्रह्मदेवापासून तो (वृक्ष वगैरे) स्थावर जंतूंपर्यंत प्रसिद्ध[30] आहे. मनुष्यापासून आरंभ करून थेट ब्रह्मदेवा-पर्यंत सर्व देहधारी प्राण्यांना कमीज्यास्त प्रमाणानें[31] सुख होतें असें अनुभवाला अनु-सरून श्रुति सांगते. यावरून सुखाला कारण जो धर्म त्याच्यांतही कमीज्यास्तपणा आहे असें अनुमान होतें. धर्माच्या भेदामुळें अधिकारी पुरुषांतही भेद[32] आहे असें सिद्ध होतें.

---

२५. वेदाध्ययनानंतर.

२६. पण मोक्ष तर दुःखरहित आहे.

२७. पण मोक्ष तर अतींद्रिय आहे.

२८. पण मोक्षाचा तर शरीर-वगैरेनीं उपभोग घेतला जात नाहीं.

२९. पण मोक्ष तर विषय आणि इंद्रियें यांच्या संयोगापासून उत्पन्न होत नाहीं.

३०. पण मोक्ष तर ज्यांना आत्मा कळला नाहीं त्या लोकांमध्यें प्रसिद्ध नाहीं.

३१. पण मोक्षांत कमीज्यास्तपणा नाहीं; व त्याला कारण जें तत्त्वज्ञान तेंही एक-रूपच आहे.

३२. पण मोक्षाचा अधिकारी तर मागें सांगितलेलीं चार साधनें ज्याला प्राप्त झालीं आहेत तो, एकरूपच आहे.

'फलांविषयींच्या इच्छा, कर्म करण्याविषयींचीं सामर्थ्यें[33]' इत्यादि गोष्टींतील भेदांमुळें अधिकारी पुरुषांत भेद असतो हें तर प्रसिद्धच आहे. तसेंच, यज्ञयागादि कर्मे करणाऱ्या लोकांच्या ठिकाणीं विद्या[34] व समाधि[35] ह्या विशेष प्रकारच्या असल्यामुळें ते लोक उत्तर मार्गानें[36] जातात, परंतु केवळ इष्ट, पूर्त आणि दत्त हीं[37] कर्मे करणारे लोक धूमादि क्रमानें दक्षिण मार्गानें जातात; आणि तेथेंही[38] त्यांच्या सुखांत आणि सुखाच्या साधनांत कमीज्यास्तपणा असतो असें 'कर्माचा क्षय होईपर्यंत राहून' (छां० ५।१०।५) या श्रुतीवरून समजतें. तसेंच, मनुष्यापासून तों नरकांत वास करणाऱ्या आणि स्थावर[39] अशा प्राण्यांपर्यंत सर्व ठिकाणीं कमीज्यास्त प्रमाणानें सुखाचा भाग हा शास्त्रगम्य जो धर्म त्यापासूनच उत्पन्न होतो असें समजतें. अशाच तऱ्हेनें मनुष्यापासून श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ अशा सर्व प्राण्यांना दुःखही कमीजास्त प्रमाणानें असतें असें दिसून येतें. यावरून त्या दुःखाचें कारण—जो वेदांतील निषेधवाक्यांवरून जाणिलेला अधर्म—त्या अधर्मांत, आणि त्या अधर्माचें आचरण करणाऱ्या लोकांतही, कमीज्यास्त प्रमाणानें भेद असला पाहिजे असें अनुमान निघतें. येणेप्रमाणें अविद्यादिदोषयुक्त[40] प्राण्यांच्या धर्माधर्मांच्या भेदांपासून उत्पन्न होणारा व शरीरधारणावर अवलंबून असलेला जो सुखदुःखांचा भेद तद्रूपीच हा अनित्य संसार आहे असें श्रुतिस्मृतींमध्यें[41] प्रसिद्ध असून युक्तिसिद्धही[42] आहे. 'जोंपर्यंत त्याला शरीर आहे तोंपर्यंत त्याची सुखदुःखांपासून सुटका

---

३३. 'पुत्र, धन वगैरे असणें' इत्यादि लौकिक सामर्थ्यें.

३४. उपासना (आ०).

३५. ज्या वस्तूची उपासना करावयाची त्याच्या ठिकाणीं असणारी चित्ताची एकाग्रता.

३६. उपनिषदांत मरणानंतर प्राण्याला जाण्याचे दोन प्रकारचे मार्ग वर्णिले आहेत. जे ज्ञान आणि कर्म या दोहोंचें अनुष्ठान करितात ते अर्चिरादिमार्गानें ब्रह्मलोकाप्रत जातात; व जे नुसत्या कर्मांचें अनुष्ठान करितात ते धूमादिमार्गानें चंद्रलोकाप्रत जातात. या दोन्ही मार्गांचें पूर्ण विवरण या ग्रंथाच्या चवथ्या अध्यायांत केलें आहे.

३७. अग्निहोत्र, तप, सत्याचरण, वेदाचें संरक्षण, आतिथ्य आणि वैश्वदेव या कर्मांना 'इष्ट' असें म्हणतात. विहिरी, तळीं, देवळें वगैरे बांधणें, अन्नछत्रें घालणें, बागा करणें इत्यादि कर्मांना 'पूर्त' असें म्हणतात. शरणागताचें रक्षण करणें, प्राण्यांची हिंसा न करणें व वेदी-(यज्ञभूमी-)च्या बाहेर दान करणें या कर्मांना 'दत्त' असें म्हणतात.

३८. चंद्रलोकांत.

३९. वृक्ष वगैरे हे स्थावर प्राणी होत.

४०. 'आदि' शब्दानें काम, क्रोध, भय, अहंपणा वगैरे दोष घ्यावे.

४१. 'शारीरिक कर्मदोषांमुळें मनुष्य हा वृक्ष वगैरेंच्या जन्माला जातो; वाचिक कर्मदोषांमुळें पशुपक्ष्यांच्या जन्माला जातो; व मानसिक कर्मदोषांमुळें अंत्यजाच्या जन्माला जातो' इत्यादि स्मृती समजाव्या. (आ०).

४२. 'सरपण जास्त घातलें म्हणजे जाळ अधिक मोठा होतो असें दिसून येतें' या

नाहीं' (छां० ८।१२।१) या श्रुतींत वर वर्णिलेलेंच संसाररूप सांगितलें आहे. 'ज्याला शरीर नाहीं त्याला सुखदु:खें स्पर्श करीत नाहींत' (छां० ८।१२।१) या श्रुतींत ('मुक्त' प्राण्याला) सुखदु:खांचा संबंध नसतो असें सांगितलें आहे. यावरून ज्याला 'मोक्ष' अशी संज्ञा आहे असें जें 'अशरीरत्व' तें शास्त्रगम्य असा जो धर्म त्याचें कार्य नव्हे असें निष्पन्न होतें. कारण तें धर्माचें कार्य आहे असें मानिलें, तर 'मुक्त' प्राण्याला सुखदु:खांचा संबंध नसतो हें विधान बरोबर होणार नाहीं. आतां 'अशरीरत्व' हेंच धर्माचें कार्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण 'अशरीरत्व' हें आत्म्याला स्वभावसिद्ध आहे असें पुढील श्रुतींवरून स्पष्ट होतें:—शरीरामध्यें असून अशरीर, अनित्य वस्तूंमध्यें असून नित्य, महान्, आणि सर्वव्यापी, अशा आत्म्याला जाणून सुज्ञ पुरुष शोक करीत नाहीं' (का० २।२२); 'तो प्राणरहित, मनरहित, आणि शुद्ध असा आहे' (मुं० २।१।२); 'कारण हा पुरुष नि:संग आहे' (बृ० ४।३।१५) इत्यादि. म्हणूनच कर्मानुष्ठानानें प्राप्त होणाऱ्या फलांपासून भिन्न असें मोक्षनामक अशरीरत्वरूप फल नित्य आहे असें सिद्ध झालें. आतां नित्य वस्तूंपैकींसुद्धां कांहीं परिणामिनित्य असतात; ह्मणजे अशा कीं त्यांच्यांत कांहीं बदल झाला तरी सुद्धां 'त्याच ह्या' अशी त्यांच्याविषयींची बुद्धि नष्ट होत नाहीं. उदाहरणार्थ— 'जग नित्य आहे' असें मानणाऱ्यांच्या मतीं पृथिवी आदिकरून वस्तू, आणि सांख्यांच्या मतीं गुण. परंतु अशरीरत्व हें पारमार्थिक आणि कूटस्थनित्य आहे. तें आकाशप्रमाणें सर्वव्यापी, सर्वविकारशून्य, नित्यतृप्त, अवयवरहित, आणि स्वयंप्रकाश आहे. ज्यामध्यें आपल्या कार्यांसहवर्तमान धर्म आणि अधर्म आणि तिन्ही काल हे नाहींत अशा प्रकारचें

दृष्टांतावरून 'ज्या अर्थी फलांत कमीज्यास्तपणा आहे त्या अर्थी साधनांतही कमीज्यास्तपणा असला पाहिजे' असें अनुमान 'युक्ति' शब्दानें घ्यावें.

४३. पहिल्या वाक्यांत 'आत्म्याला स्थूल देह नाहीं' असें सांगितलें आहे; दुसऱ्या वाक्यांत 'आत्म्याला सूक्ष्म देह नाहीं' असें सांगितलें आहे; व तिसऱ्या वाक्यांत 'आत्म्याला दोन्ही देह नाहींत असें सांगितलें आहे.

४४. पृथ्वी वगैरेंचीं रूपांतरें होत असूनही 'तीच ही पृथ्वी, तेंच हें जल' अशी त्यांच्याविषयीं प्रत्यभिज्ञा (ओळख) असते. तसेंच, सत्त्व, रज आणि तम हे गुण जरी विकार पावतात, तरी 'तेच हे' असे ते ओळखले जातात. म्हणून त्यांना 'परिणामिनित्य' असें म्हणतात.

४५. कूटस्थ:—कूट म्हणजे खोटें अथवा माया; त्या असत्यरूप मायेच्या ठिकाणीं स्थ म्हणजे (साक्षिरूपानें) राहणारा (आत्मा); किंवा कूट म्हणजे रास; त्या राशीप्रमाणें राहणारा— म्हणजे कोणालाही हलवितां येणार नाहीं असा. 'कूटस्थनित्य' म्हणजे ज्यामध्यें कोणत्याही तऱ्हेचा फेरबदल होत नाहीं असा; हा परिणामिनित्याच्या उलट आहे. (भ. गी. भा. ६।८ आणि १२।३ पहा).

४६. हा दृष्टांत तार्किक लोकांच्या मताप्रमाणें आहे. ते 'आकाश नित्य आहे' असें मानितात. पण वेदान्ती 'आकाश (कार्य असल्यामुळें) अनित्य आहे' असें मानितात. (भा०.)

हें मोक्षनामक अशरीरत्व आहे असें 'जें धर्माहून भिन्न, अधर्माहून भिन्न, कार्यकारणांपासून भिन्न आणि भूतकालापासून आणि भविष्यकालापासून भिन्न' (का० २।१४) इत्यादि श्रुतींवरून स्पष्ट आहे. आतां अशरीरत्व हेंच ब्रह्म होयें[47], आणि त्याचाच विचार येथें प्रस्तुत आहे. आतां जर तें ब्रह्म एखाद्या कार्याला अंगभूत अशा रूपानें सांगितलें असेल, आणि तें कार्य केल्यावर मोक्ष प्राप्त होतो असें असेल, तर तो मोक्ष अनित्यच होईल. आणि तसें झालें ह्मणजे कमीज्यास्त प्रमाणानें असणारीं आणि अनित्य अशीं पूर्वी सांगितलेलीं जीं कर्मांचीं फलें त्यांपैकींच मोक्ष हें एक विशेष प्रकारचें फल होईल. परंतु सर्व मोक्षवादी लोकांनीं मोक्ष नित्य मानिला आहे, म्हणून 'कार्याला अंगभूत अशा रूपानें ब्रह्माचा उपदेश केला आहे' असें मानणें योग्य नाहीं. शिवाय, 'जो मी ब्रह्म आहें असें जाणतो तो ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९), 'त्या कार्यकारणरूप[48] ब्रह्माचें दर्शन झाल्यावर ह्याचीं सर्व[49] कर्में नष्ट होतात' (मुं. २।२।८); 'जो ब्रह्माचा आनंद जाणतो त्याला कशापासूनही भय नाहीं' (तै २।९); 'हे जनका! तूं निर्भय झालास' (बृ. ४।२।४); "त्यानें[50] मी ब्रह्म आहें अशा रूपानें आपल्यालाच जाणलें आणि त्यामुळेंच तें सर्व झालें[51]' (बृ. १।४।१०); 'सर्व एक आहे असें पाहणाऱ्याला शोक आणि मोह कोठून?' (ई. ७) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्मज्ञानानंतर (लागलीच) मोक्ष प्राप्त होतो' असें सांगतात[52], व त्यावरून 'या दोहोंमध्यें तिसरें कांहीं कर्तव्य नाहीं' असें त्या दाखवितात. तसेंच ब्रह्मज्ञान आणि मोक्ष यांच्यामध्यें तिसरें कांहीं कर्तव्य नाहीं असें दाखविण्याकरितां 'तें हें पाहून वामदेव ऋषीला मी मनु होतों, मी सूर्य होतों असें ज्ञान झालें[53]' (बृ १।४।१०) ही श्रुतिही उदाहरणार्थ घ्यावी. जसें 'उभा राहून गातो' या वाक्यांत उभें राहणें

---

४७. म्हणजे अशरीरत्व हें कर्मफलांपासून भिन्न असल्यामुळें ब्रह्मच होय. तेव्हां मोक्ष हा ब्रह्मापासून भिन्न नसल्यामुळें तो कूटस्थ आहे, आणि त्याला धर्माधर्मांचा स्पर्श नाहीं असा भावार्थ. गोविंदानंदानीं दिलेल्या तीन अर्थांपैकीं हा पहिला अर्थ होय, व वरील भाषांतर याच अर्थाला अनुसरून केलें आहे. या वाक्याच्या आरंभींचा 'आतां' हा शब्द गाळून जेव्हां वाक्याचा पाठ असेल, तेव्हां त्या वाक्याचा अर्थ असा :—ज्याचा विचार येथें प्रस्तुत आहे तें ब्रह्म होय. तेव्हां जाणावयाची वस्तु येथें निराळी असल्यामुळें ब्रह्माला धर्माधर्मांचा स्पर्श नाहीं. (र० आ०).

४८. कार्यकारणरूप म्हणजे कार्यकारणांचें अधिष्ठानरूप.

४९. प्रारब्ध कर्मांहून इतर सर्व.

५०. जीवरूप ब्रह्मानें.

५१. सर्व जग ब्रह्मरूपींच असल्यामुळें तो जीव सर्वजगद्रूपींच झाला.

५२. मोक्ष जर कर्मांचें फल होईल, तर तें फल स्वर्गादिकांप्रमाणें कांहीं काळ लोटल्यावर प्राप्त होईल, लागलींच प्राप्त होणार नाहीं; व तशा रीतीनें श्रुतीला बाध येईल.

५३. 'तें ब्रह्म मी आहें' असें आपल्याला जाणून वामदेव ऋषीनें पुढील ऋचा

आणि गाणें या दोन क्रियांमध्यें त्याच मनुष्यानें केलेली तिसरी कांहीं क्रिया नाहीं असें समजतें तसेंच वरील वाक्यांत समजावें. 'जो तूं आम्हांला आमच्या अविद्येच्या परतीराला नेऊन पोंचवितोस तो तूं आमचा बाप आहेस' (प्र ६।८)[54]; 'ज्याअर्थी मी आपल्यासारख्यांपासून असें ऐकिलें आहे कीं जो आत्मा जाणतो तो शोकापासून मुक्त होतो त्याअर्थी हे भगवन्! हा मी शोकांत आहे, मला शोकांतून पार पोंचवें' (छां० ७।१।३); 'ज्याचे दोष नष्ट होऊन गेले आहेत अशा त्याला अज्ञानाचें पैलतीर भगवान् सनत्कुमार यानें दाखविलें'[55] (छां० ७।२६।२) इत्यादि श्रुती असें दर्शवितात कीं 'मोक्षाला आड येणाऱ्या ज्या गोष्टी त्यांची निवृत्ति करणें हेंच आत्मज्ञानाचें फल आहे.' अशाच अर्थाचें आचार्यांनीं[56] रचिलेलें पुढील युक्तिसिद्ध सूत्र[57] आहे:—'दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष आणि मिथ्याज्ञान ह्यांपैकीं उत्तरोत्तर गोष्टींच्या नाशानें पूर्वपूर्व गोष्टींचा नाश होऊन मोक्ष प्राप्त[58] होतो.' आतां हा मिथ्याज्ञानाचा नाश 'जीव आणि ब्रह्म हीं एक आहेत.' अशा ज्ञानानें[59] होतो. आतां 'मन अनंत आहे, विश्वेदेव अनंत आहेत, त्यामुळें त्याला अनंत असाच लोक मिळतो' (बृ. ३।१।९) या श्रुतींत सांगितलेलें ज्ञान जसें भावनारूप आहे, तसें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान भावनारूप[60] आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, 'मन हें ब्रह्म आहे असें मानून त्याची उपासना करावी' (छां.

केल्या (पाहिल्या):—'मी मनु होतों', 'मी सूर्य होतों.' या ऋचांमध्यें 'मीच सर्वांचा आत्मा आहें' असें सांगितलें आहे. (बृ० भा०).

५४. भारद्वाज वगैरे सहा ऋषी पिप्पलाद नामक गुरूला म्हणतात.

५५. नारद सनत्कुमाराला म्हणतो.

५६. न्यायशास्त्राचे कर्ते जे गौतमाचार्य त्यांनीं.

५७. न्यायसूत्र १।१।२ पहा.

५८. 'मी गोरा आहें' असें जें मिथ्याज्ञान त्याचा नाश झाला म्हणजे काम क्रोध वगैरे दोषांचा नाश होतो. दोषांचा नाश झाला म्हणजे (मनुष्याची) धर्माधर्मरूप प्रवृत्ति बंद होते. प्रवृत्ति बंद झाली म्हणजे पुनर्जन्म चुकतो. अशा रीतीनें पुनर्जन्म चुकला म्हणजे सर्व दुःखांचा ध्वंस होतो म्हणजे मोक्षप्राप्ति होते.

५९. 'आत्म्याचें तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे मिथ्याज्ञानाची निवृत्ति होऊन मोक्ष प्राप्त होतो' येथपर्यंत न्याय आणि वेदान्त यांचें साम्य आहे. पण आत्म्याच्या तत्त्वज्ञानाविषयीं त्या दोघांमध्यें मतभेद आहे. नैयायिकांच्या मतीं आत्मा एक नाहीं; प्रत्येक शरीराला भिन्न भिन्न आत्मा आहे; तेव्हां आत्मे भिन्न भिन्न आहेत असें तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे त्यांच्या मतीं मिथ्याज्ञानाची निवृत्ति होते. वेदांत्यांच्या मतीं ही निवृत्ति 'आत्मा एकच आहे' अशा आत्म्याच्या तत्त्वज्ञानापासून होते.

६०. साधर्म्यामुळें एखाद्या निकृष्ट वस्तूवर तिच्यापेक्षां उत्कृष्ट वस्तूच्या ऐक्याची कल्पना करणें याला 'भावना' म्हणतात. उदाहरणार्थ प्रकृत वाक्यांत मन निकृष्ट आहे; त्याच्यापेक्षां विश्वेदेव उत्कृष्ट आहेत; व या दोहोंमध्यें अनन्तत्व हें साधर्म्य आहे; कारण मनाच्या वृत्ती अनन्त

३।१८।१); ' सूर्य ब्रह्म आहे असा उपदेश होय ' (छां. ३।१९।१) या वाक्यांत ' मन आणि सूर्य हीं ब्रह्म आहेत ' अशा रीतीनें मन आणि सूर्य यांवर ज्याप्रमाणें ब्रह्माचा अध्यास आहे त्याप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान अध्यासरूपी आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं[61]. तसेंच, ' वायु हा संहारकर्ता आहे ' (छां ४।३।१) ' प्राण हा संहारकर्ता आहे ' (छां. ४।३।३) या श्रुतींत सांगितलेल्या ध्यानाप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान एका विशिष्ट क्रियेच्या योगानें झालें आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं[62]. तसेंच, ' आज्यावलोकन ' इत्यादि कर्में ज्याप्रमाणें कर्माला अंगभूत अशा वस्तूचे संस्कार आहेत, त्याप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें कर्माला अंगभूत जो जीव त्याचा संस्कार आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं[63]. कारण

असल्यामुळें मन अनन्त आहे; व विश्वेदेवही अनन्त आहेत; तेव्हां ' अनन्तत्व ' या साधर्म्यामुळें जीवात्मा व परमात्मा एक आहेत अशी कल्पना केली आहे असें कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. कारण जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य खरें आहे, काल्पनिक नव्हे.

६१. अध्यास म्हणजे एका वस्तूवर निराळ्या वस्तूच्या ऐक्याचा आरोप. जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य खरें असल्यामुळें त्या ऐक्याचें ज्ञान आरोपात्मक (काल्पनिक) नाहीं. जरी भावना आणि अध्यास हीं दोन्ही काल्पनिकच आहेत, तरी भावनेमध्यें ज्याची भावना करावयाची त्याचेंच प्राधान्यानें ध्यान करावयाचें असतें; परंतु अध्यासामध्यें ज्यावर आरोप करावयाचा त्या-(अधिष्ठाना-) चें ध्यान करावयाचें असतें. असा भावना व अध्यास या दोहोंमध्यें भेद जाणावा. (आ०).

६२. छांदोग्य उपनिषदामध्यें संवर्गविद्येंत असें वर्णन आहे कीं वायु हा संहारकर्ता आहे. कारण प्रलयकाळीं अग्नि, सूर्य, चंद्र वगैरे देवता वायूंतच लय पावतात. त्याप्रमाणें प्राण हाही संहारकर्ता आहे. कारण जेव्हा मनुष्य निजतो तेव्हां त्याची वाणी, चक्षू, श्रोत्रें वगैरे ही प्राणांतच लय पावतात. या ठिकाणीं ' संहार करणें ' या विशिष्ट क्रियेच्या योगानें वायू व प्राण हे संहारकर्ते आहेत असें ध्यान सांगितलें आहे. तसेंच, ' वृद्धि ' या विशिष्ट क्रियेच्या योगानें (म्हणजे जीव वाढतो व ब्रह्मही वाढतें म्हणून) जीव व ब्रह्म हीं एकच आहेत अशी गौण कल्पना आहे असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं, कारण हें ऐक्यज्ञान खरें आहे, गौण नव्हे.

६३. उपांशुयाज नामक यागामध्यें त्याला (अंगभूत म्हणजे) लागणारें जें आज्य (घृत) तें यजमानपत्नीनें पाहिलेलें असावें असा त्या आज्याला ' पाहणें ' हा संस्कार सांगितला आहे. त्याप्रमाणें यज्ञक्रियेमध्यें त्या क्रियेला (अंगभूत म्हणजे) लागणारा कर्ता जो जीव त्यानें आपल्या आत्म्याला पहावें (म्हणजे आत्मा आणि ब्रह्म एक आहेत असें जाणावें). येथें आत्म्याला ' पाहणें (ऐक्यदर्शन) ' हा संस्कार सांगितला आहे असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणांत आज्यदर्शन सांगितलें आहे; म्हणून तेथें आज्याला ' दर्शन ' हा संस्कार आहे असें मानणें बरोबर आहे. परंतु हें आत्म्यैक्यदर्शन कोणत्याही यज्ञाच्या प्रकरणांत सांगितलेलें नाहीं. म्हणून आत्म्याला ' ऐक्यदर्शन ' हा संस्कार आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. (भा०)

जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप (अयथार्थ ज्ञान) आहे असें मानिलें, तर 'तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७), 'मी ब्रह्म आहें' (बृ. १।४।१०), 'हा आत्मा ब्रह्म आहे' (बृ. २।५।१९) या वाक्यांतील शब्दांचें 'जीवब्रह्मैक्यरूप वस्तूचें (यथार्थ रीतीनें) ज्ञान करून देणें' हें जें तात्पर्य आहे त्याला बाध येईल. तसेंच, 'हृदयाच्या ग्रंथीचा भंग होतो, सर्व संशयांचा उच्छेद होतो' (मुं. २।२।८) इत्यादि 'ब्रह्मज्ञानाचें अविद्यानिवृत्ति हें फल आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतीहि बाधित होतील. तसेंच, 'जो मी ब्रह्म आहें असें जाणतो तो ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९) इत्यादि 'जीवाला ब्रह्मभाव प्राप्त होतो' असें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा, 'जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप आहे' असा पक्ष घेतला तर नीट अर्थ लागणार नाहीं. तेव्हां जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप नाहीं असें सिद्ध झालें. यावरून ब्रह्मज्ञान हें पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून नाहीं, तर प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं जाणतां येणाऱ्या वस्तूंच्या ज्ञानाप्रमाणें वस्तूवरच केवळ अवलंबून आहे असें स्पष्ट झालें. तेव्हां अशा प्रकारचें ब्रह्म व त्याचें ज्ञान यांचा कोणत्याही युक्तीनें कार्य वस्तूंमध्यें अंतर्भाव होतो असें दाखविणें शक्य नाहीं. तसेंच, 'जाणणें या क्रियेचें कर्म' या रूपानें ब्रह्माचा कार्य वस्तूंमध्यें अंतर्भाव होतो असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'जाणिलेल्यांहून[६४] अन्य, तसेंच न जाणिलेल्यांहून[६५] अन्य' (के. १।३), 'ज्याच्या योगानें मनुष्य हें सर्व जाणतो त्याला तो कशाच्या योगानें जाणील ?' (बृ. २।४।१३) या श्रुतींमध्यें ब्रह्म हें 'जाणणें' या क्रियेचें कर्म होत नाहीं असें सांगितलें आहे. तसेंच, ब्रह्म हें उपासना-क्रियेचेंही कर्म होत नाहीं असें पुढील श्रुतीवरून स्पष्ट होतें :—'जें वाणीनें बोलतां येत नाहीं, पण ज्याच्या योगानें वाणी बोलते' (के. १।४) अशा रीतीनें ब्रह्म हें वाणी, मन, इत्यादिकांचा विषय नाहीं असें प्रतिपादन करून पुढें असें म्हटलें आहे : 'तेंच ब्रह्म असें तूं जाण, जें हें (ब्रह्म म्हणून लोक) भजतात तें नव्हे' (के. १।४) आतां असें कोणी म्हणेल कीं ब्रह्म हें जर वाणी, मन, इत्यादिकांचा विषय नाहीं तर तें शास्त्रगम्य कसें ? तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं अविद्येमुळें कल्पिलेल्या भेदांची निवृत्ति करणें हाच शास्त्राचा उद्देश आहे. 'हें' अशा रूपानें ब्रह्म हें (वाणी, मन, इत्यादिकांचा) विषय आहे असें प्रतिपादन करण्याचा शास्त्राचा हेतु नाहीं; तर ब्रह्म हें प्रत्यगात्मा असल्यामुळें कशाचाही विषय नाहीं असें प्रतिपादन करणें,आणि त्याच्या योगानें अविद्येनें कल्पिलेले जे ज्ञेय, ज्ञाता, आणि ज्ञान इत्यादि भेद त्यांना दूर करणें, हाच शास्त्राचा हेतु आहे. शास्त्रही असेंच सांगतें :—ज्याला (ब्रह्म) समजलें नाहीं त्याला तें समजलें; व ज्याला

---

६४. कार्याहून.

६५. कारणाहून.

तें समजलें त्याला तें समजलें नाहीं[६६]; जाणणाऱ्यांनीं न जाणिलेलें आणि न जाणणाऱ्यांनीं जाणिलेलें[६७] ' (के० २।३); 'दृष्टीच्या द्रष्ट्याला तूं पाहूं शकणार नाहींस, ज्ञानाच्या ज्ञात्याला तूं जाणूं शकणार नाहींस ' (बृ. ३।४।२) इत्यादि. तेव्हां अविद्येनें कल्पिलेलें जें आत्म्याचें संसारित्व त्याची निवृत्ति करून नित्यमुक्त असा जो आत्मा तत्स्वरूपीच मोक्ष आहे असें शास्त्रानें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें मोक्ष ' अनित्य ' आहे असा दोष येत नाहीं.

ज्यांच्या[६८] मतीं मोक्ष म्हणजे एक उत्पाद्य[६९] वस्तु आहे त्याच्या मतीं, तसेंच, ज्याच्या मतीं मोक्ष म्हणजे एक विकार्य वस्तु आहे त्याच्या मतीं, त्या मोक्षाला कायिक, वाचिक, किंवा मानसिक अशा एखाद्या कार्याची जरूर आहे हें म्हणणें युक्त आहे. परंतु वरील दोन्ही मतें घेतलीं असतां मोक्षाला निश्चयात्मक रीतीनें अनित्यत्व प्राप्त होतें. कारण दहीं वगैरे विकार्य पदार्थ किंवा घट वगैरे उत्पाद्य पदार्थ नित्य आहेत असें लोकांत कधींही आढळत नाहीं. आतां मोक्ष म्हणजे एक प्राप्य वस्तु आहे असें मानून[७०] त्याला एकाद्या कार्याची जरूर आहे असें म्हणशील तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, आपला जो आत्मा तत्स्वरूपी मोक्ष असल्यामुळें तो आपल्याला प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे असें नाहीं. बरें, मोक्षरूपी ब्रह्म हें आपल्या आत्म्याहून निराळें आहे असें मानिलें, तरी देखील तें प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे असें नाहीं. कारण ब्रह्म हें सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याचें स्वरूप आकाशाप्रमाणें सर्वांना नित्य प्राप्त झालेलेंच आहे. बरें, मोक्ष ही एक संस्कार्य वस्तुही नाहीं[७१] कीं जिच्या योगानें त्या मोक्षाला

---

६६. म्हणजे ब्रह्म हें चैतन्याचा अविषय आहे असें ज्याला समजलें त्याला तें बरोबर समजलें; व ज्याला तें चैतन्याचा विषय आहे असें समजलें त्याला तें बरोबर समजलें नाहीं.

६७. ब्रह्म अविषय आहे असें ज्यांनीं बरोबर जाणलें त्यांच्या मतीं तें ' न जाणलेलें ' म्हणजे अदृश्य आहे; व ज्यांनीं तें अविषय आहे असें जाणलें नाहीं त्यांच्या मतीं तें 'जाणिलेलें' म्हणजे दृश्य आहे.

६८. क्रियेचें फल चारच प्रकारचें असतें :—उत्पत्ति, विकार, प्राप्ति आणि संस्कार. मोक्ष हा या चारी प्रकारच्या फलांपासून भिन्न असल्यामुळें क्रियासाध्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं असें आतां भाष्यकार सांगतात.

६९. उत्पन्न करण्याला योग्य. उत्पाद्य वस्तु ही उत्पादक वस्तूपासून भिन्न असते. पण एकाच वस्तूला भिन्न अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे तिला विकार म्हणतात. उदा०—दुधालाच एक विशिष्ट अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे त्याला दहीं म्हणतात. अशा रीतीनें ' उत्पाद्य ' वस्तु ही ' विकार्य ' वस्तूहून भिन्न आहे.

७०. ज्याप्रमाणें ज्या गांवाला जावयाचें आहे तो गांव आपल्याला प्राप्य वस्तु आहे, त्याप्रमाणें ब्रह्म हें नित्यसिद्ध असूनही प्राप्य वस्तु आहे असें मानून.

७१. तांदूळ हे शुद्ध करावयाचे (संस्कार्य) असल्यामुळें त्यांना धुण्याची अपेक्षा आहे. तसा मोक्ष हा शुद्ध करावयाचा (संस्कार्य) नाहीं.

एखाद्या कार्याची जरूर लागेल. कारण, संस्कार म्हटला म्हणजे तो ‘संस्कार्य वस्तूवर कांहीं गुण उत्पन्न करणें’ किंवा ‘त्या संस्कार्य वस्तूवरील कांहीं दोष घालवणें’ अशा दोन रीतींनीं संभवतो.[72] त्यांपैकीं ह्या ठिकाणीं ‘गुण उत्पन्न करणें’ या रीतीनें संस्कार संभवत नाहीं. कारण, ‘ज्यांत कांहीं अतिशय उत्पन्न करितां येत नाहीं’ असें जें ब्रह्म तत्स्वरूपीच मोक्ष आहे. तसेंच, ‘दोष घालविणें’ या रीतीनेंही या ठिकाणीं संस्कार संभवत नाहीं. कारण, नित्यशुद्ध जें ब्रह्म तत्स्वरूपीच हा मोक्ष आहे. बरें, तूं म्हणशील कीं ‘ज्याप्रमाणें आरशावर घासण्याच्या क्रियेच्या योगानें संस्कार घडला असतां त्याच्या ठिकाणीं पूर्वीं अदृश्य असलेला स्वतःचा चकचकीतपणा हा धर्म व्यक्त होतो, त्याप्रमाणें एखाद्या क्रियेच्या योगानें आत्म्यावर संस्कार घडला असतां पूर्वीं अदृश्य असलेला स्वतःचाच मोक्ष हा धर्म व्यक्त होतो’ तर तसेंही नाहीं. कारण, आत्मा हा क्रियेचा आश्रय होतो असें मानणेंच शक्य नाहीं. कारण, क्रिया ही ज्या आश्रयावर राहील त्या आश्रयांत कांहीं विकार उत्पन्न केल्यावांचून ती मुळीं अस्तित्वांतच येऊं शकत नाहीं. आतां क्रियेच्या योगानें आत्मा विकार पावतो असें मानिलें, तर आत्म्याला अनित्यत्व येऊं लागेल. शिवाय, ‘हा अविकार्य आहे असें म्हणतात’ इत्यादि वाक्यांना बाध येऊं लागेल; आणि तें तर इष्ट नाहीं. तेव्हां यावरून आत्म्यावर स्वतःची क्रिया संभवत नाहीं असें सिद्ध होतें. तसेंच, इतर पदार्थावरील क्रियेचा आत्मा हा विषय होत नसल्यामुळें[73] त्या क्रियेच्या योगानेंही आत्म्यावर संस्कार होऊं शकत नाहीं. आतां यावर तूं अशी शंका घेशील कीं ‘देहावरील स्नान, आचमन, यज्ञोपवीतधारण इत्यादि क्रियांच्या योगानें आत्म्यावर संस्कार घडतो असें दृष्टोत्पत्तीस येतें;’ पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण ‘अविद्येमुळें कल्पिलेल्या देहाहून अभिन्न’ अशाच आत्म्यावर वरील क्रियेचा संस्कार घडतो; आणि स्नान, आचमन वगैरे क्रियांचा देहाशीं संबंध असतो असा अनुभवच आहे. तेव्हां देहावर राहणाऱ्या त्या क्रियांच्या योगानें देहाहून अभिन्न असा जो कोणी अविद्येमुळें ‘आत्मा’ म्हणून कल्पिला जातो त्याच्यावरच संस्कार घडतो असें मानणें युक्त आहे. ज्याप्रमाणें देहावर केलेल्या औषधोपचारांमुळें उत्पन्न झालेलें जें देहांतील धातूंचें साम्य[74] त्याच्या योगानें देहाहून अभिन्न आणि देहाचा अभिमानी असा जो कोणी असतो त्यालाच आरोग्यरूपीं फल प्राप्त होतें, कारण ‘मी बरा झालों’ असें

---

७२. जसें धुण्याचा संस्कार हा तांदुळांमध्यें ‘शुद्धि’ हा गुण उत्पन्न करितो किंवा वस्त्राचा मलरूप दोष घालवितो.

७३. म्हणजे ज्याला क्रिया आहे अशा इतर पदार्थाशीं आत्म्याचा संयोग नसल्यामुळें.

७४. देह हा सात धातूंनीं बनला आहे. त्या सात धातू ह्या :—त्वचा, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र. ह्या धातू जेव्हां समान अवस्थेंत असतात तेव्हां देहाला आरोग्य असतें, आणि त्यांच्या अवस्थेंत फेरबदल झाला म्हणजे देहांत रोग उत्पन्न होतो असें वैद्यकशास्त्राचें मत आहे.

ज्ञान त्यालाच होतें; त्याप्रमाणेंच स्नान, आचमन, यज्ञोपवीतधारण इत्यादि क्रियांच्या योगानें 'मी शुद्ध झालों, मी संस्कृत झालों' असें ज्ञान ज्याला होतें त्याच्यावरच त्या क्रियांच्या योगानें संस्कार घडतो; आणि तो तर देहाहून अभिन्नच आहे. आणि तोच देहाभिन्न आत्मा–जो 'मी' असें आपल्याला म्हणविणारा, जो 'मी' या ज्ञानाचा विषय, आणि जो सर्व ज्ञानांचा कर्ता तोच–सर्व क्रिया करितो आणि त्यांचीं फळेंही तोच उपभोगितो हें पुढील ऋचांवरून स्पष्ट होतें:—'त्या दोहोंपैकीं एक[75] मधुर फळ भक्षण करितो, आणि दुसरा[76] कांहीं भक्षण न करितां (केवळ) पहात असतो' (मुं. ३।१।१); 'देह, इंद्रियें आणि मन यांनी युक्त अशाच आत्म्याला विद्वान् लोक 'भोक्ता' असें म्हणतात' (का १।३।४). तसेंच, 'तो एक देव सर्व भूतांमध्यें गुप्त रीतीनें राहणारा, सर्वव्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा, क्रियांचा साक्षी, सर्व प्राण्यांच्या ठिकाणीं राहणारा, सर्वद्रष्टा, ज्ञाता, निरुपाधिक आणि निर्गुण असा आहे' (श्वे. ६।११); आणि 'तो सर्वव्यापी, दैदीप्यमान, ज्याला देह[77] नाहीं, ज्याला व्रण नाहीं, ज्याला शिरा नाहींत[78] असा; व शुद्ध आणि पापरहित असा आहे' (ईशा. ८) ह्या दोन ऋचा असें दाखवितात की 'ब्रह्म हें नित्य, शुद्ध आणि ज्यांत कांहीं अतिशय उत्पन्न करितां येत नाहीं असें आहे' आणि ब्रह्म होणें म्हणजेच मोक्ष होय. यावरून मोक्ष ही संस्कार्य वस्तूही नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां मोक्षस्थलीं क्रियेचा रिघाव होण्याला वर सांगितलेल्या चार मार्गांहून अन्य मार्ग दाखविणें कोणालाही शक्य नाहीं. तेव्हां या स्थलीं एक 'ज्ञान' ही गोष्ट मात्र वर्ज्य करून कोणत्याहि क्रियेचा म्हणून यत्किंचितही रिघाव होणें शक्य नाहीं. शंका:–पण ज्ञान हो सुद्धां एक मानसिक क्रिया नव्हे काय? (उत्तर:–) नव्हे; कारण क्रिया आणि ज्ञान या दोहोंमध्यें फार फरक आहे. एखाद्या वस्तूसंबंधानें त्या वस्तूच्या स्वरूपाची मुळींच अपेक्षा न धरितां जें कांहीं 'करावें' म्हणून सांगितलें असतें, आणि जें पुरुषाच्या प्रयत्नावर अवलंबून असतें, त्याला 'क्रिया' असें म्हणतात. उदाहरणार्थ:– 'ज्या देवतेकरितां (अध्वर्यूनें[79]) हवि घेतला असेल त्या देवतेचें (होत्यानें[80]) 'वषट्[81]' असा

---

७५. जीवात्मा–ज्याला सत्त्वगुणाशीं संबंध असल्यामुळें कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे प्राप्त होतात.

७६. परमात्मा–जो केवळ 'साक्षी' या रूपानें प्रकाशित होतो.

७७. लिंगदेह.

७८. या दोन विशेषणांनीं 'त्याला स्थूल देह नाहीं' असें सुचविलें आहे.

७९. यज्ञांतील सर्व कर्में करणाऱ्या यजुर्वेदी ब्राह्मणानें.

८०. यज्ञांत मंत्र म्हणणाऱ्या ऋग्वेदी ब्राह्मणानें.

८१. देवतेला हवि देतांना 'वषट्' शब्दाचा उच्चार करितात.

उच्चार करीत मनांत ध्यान करावें ' ' संध्येचें मनामध्यें ध्यान करावें ' (ऐ. ब्रा. ३।८।१) इत्यादि. आतां ध्यान म्हणजे चिंतन. तें जरी मानसिक आहे तरी तें पुरुषावर अवलंबून असल्यामुळें पुरुषानें तें करणें, न करणें किंवा अन्य तऱ्हेनें करणें यांतून कोणतेंही शक्य आहे. परंतु ज्ञानाची उत्पत्ति प्रमाणांपासून आहे. आणि त्या प्रमाणांचा विषय तर ' वस्तूचें यथार्थस्वरूप ' हा होय. यामुळें ज्ञान होणें, न होणें किंवा अन्य तऱ्हेनें होणें ही गोष्ट अशक्य आहे. तें केवळ वस्तूवरच अवलंबून असतें. विधिवाक्यांच्या किंवा पुरुषांच्या अधीन नसतें. म्हणून ज्ञान हें मानसिक असलें तरी तें ध्यानापासून फार भिन्न आहे. उदाहरणार्थ :—' हे गौतमा ! पुरुषच अग्नि आहे. ' (छां० ५।७।१) ' स्त्रीच अग्नि आहे ' (छां० ५।८।१) या श्रुतींमध्यें स्त्री-पुरुषांवर जी अग्नीची भावना केली आहे ती मानसिक आहे खरी, तथापि ती भावना केवळ चोदनेपासून उत्पन्न होत असल्यामुळें क्रियाच होय, आणि ती पुरुषावर अवलंबूनही आहे. परंतु प्रसिद्ध अग्नीच्या ठिकाणीं जी ' अग्नि ' अशी बुद्धि होते ती विधिवाक्यांच्या अधीन नाहीं. तसेंच ती पुरुषाच्याही अधीन नाहीं; तर ती प्रत्यक्षप्रमाणावरून कळणाऱ्या वस्तूच्याच अधीन आहे; म्हणून ती ज्ञानच होय; क्रिया नव्हे. याप्रमाणेंच (इतर) सर्व प्रमाणांवरून कळणाऱ्या वस्तूंविषयींही समजावें. तेव्हां असें असल्यामुळें ' नित्यसिद्ध ब्रह्मच आत्मा आहे ' हें ज्ञान देखील विधिवाक्यांच्या अधीन नाहीं. म्हणून त्या ज्ञानाविषयीं विध्यर्थक प्रयोग जरी श्रुतीमध्यें आढळतात, तरी ते नियोग[८१] करण्याला अयोग्य अशा वस्तूलाच अनुलक्षून असल्यामुळें, दगडावर चालविलेल्या वस्तऱ्याच्या तीक्ष्ण धारेप्रमाणें कुंठित होतात. (बरें, वरील विध्यर्थक प्रयोग ज्ञानाविषयीं नसून ज्ञेयरूप ब्रह्माविषयीं आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं.) कारण ते प्रयोग ज्या ब्रह्मरूप वस्तूसंबंधानें आहेत ती वस्तु त्याज्यही नाहीं आणि ग्राह्यही नाहीं. (शंका :—) तर मग ' अगे, आत्म्याला पहावें, त्याचें श्रवण करावें ' (बृ. २।४।५) इत्यादि जीं विधिवाक्यासारखीं दिसणारीं वाक्यें त्यांचा काय उपयोग ? उत्तर :— मनुष्याच्या प्रवृत्तीचे जे स्वाभाविक विषय त्यांपासून त्याला पराङ्मुख करणें हाच त्यांचा उपयोग. माझें इष्ट व्हावें आणि अनिष्ट होऊं नये अशा बुद्धीनें जो बाह्य विषयांना अनुलक्षून प्रवृत्त होतो, पण ज्याला त्या बाह्य विषयापासून परम पुरुषार्थ प्राप्त होत नाहीं, त्या परम पुरुषार्थाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला देहादिकांच्या प्रवृत्तीचे जे स्वाभाविक विषय त्यांपासून पराङ्मुख करून ' अगे ! आत्म्याला पहावें ' (बृ० २।४।५) इत्यादि श्रुती त्याच्या विचारांचा ओघ प्रत्यगात्म्याकडे वळवितात. येणेंप्रमाणें आत्मतत्त्वाच्या शोधार्थ प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला ' त्याज्य नाहीं आणि ग्राह्य नाहीं' अशा आत्मतत्त्वाचा उपदेश पुढील श्रुती करितात:—' हें जें सर्व तें हा आत्मा

---

८१. आज्ञा.

होय ' (बृ० २।४।६); ' परंतु जेथें ह्याला सर्व आत्मरूपच झालें तेथें हा कशानें काय पाहील ?...कशानें काय जाणील ?.... अगे ! जो जाणणारा आहे त्याला (दुसरा कोण) कशानें जाणील ? ' (बृ० ४।५।१५); ' हा आत्मा ब्रह्म आहे ' (बृ० २।५।१९). आतां आत्मज्ञानामध्यें ' कांहीं एक करावयाचें नाहीं ' हीच मुख्य गोष्ट असल्यामुळें त्या ज्ञानापासून कांहीं टाकावयाला किंवा घ्यावयाला मिळत नाहीं हें खरें; पण तें तसेंच आम्हांला कबूल आहे; इतकेंच नाहीं, तर आम्हांला हें भूषणच आहे कीं ' ब्रह्म आत्मा आहे ' असें ज्ञान झालें असतां आमचें सर्व कर्तव्य संपून आम्ही कृतकृत्य होतों. श्रुतींत व स्मृतींतही असेंच सांगितलें आहे:—' मी हा आहे अशा रूपानें जो पुरुष आत्म्याला जाणील तो कोणाची इच्छा पूर्ण होण्याकरितां-कोणाची मर्जी संभाळण्याकरितां--शरीराचीं दुःखें भोगण्यास तयार होईल ? ' (बृ० ४।४।१२): ' हे अर्जुना ! हें (गुह्य तत्त्व) जाणून बुद्धिमान् मनुष्य कृतकृत्य होतो ' (भ० गी० १५।२०). यावरून ' ज्ञानविधीचा विषय ' अशा रूपानें शास्त्रांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं असें सिद्ध होतें. आतां जे कोणी[८३] म्हणतात कीं ' प्रवृत्तिविधी किंवा निवृत्तिविधी किंवा त्यांत अंगभूत गोष्टी यांशिवाय केवळ वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारा असा वेदाचा एकही भाग नाहीं ' तें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण उपनिषदांवरून जाणलेला जो पुरुष तो कोणालाही अंगभूत नसतो. जो उपनिषदांवरून जाणलेला, असंसारी, ब्रह्मरूप व उत्पाद्य वगैरे (वर सांगितलेल्या) चार प्रकारच्या[८४] द्रव्यांहून भिन्न, आणि जो आपल्या स्वतःच्या प्रकरणांतच वर्णिलेला आहे आणि म्हणूनच जो दुसऱ्या कोणाला अंगभूत आहे असें मानितां येत नाहीं, अशा त्या पुरुषाविषयीं ' तो नाहींच, किंवा तो जाणला जात नाहीं ' असें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण ' हा नाहीं, हा नाहीं असा हा आत्मा ' (बृ० ३।९।२६) या श्रुतींत त्या पुरुषाबद्दल आत्मशब्दाचा उपयोग केला आहे; आणि आत्मा नाहीं असें तर म्हणतां येत नाहीं. जो कोणी आत्म्याचें निराकरण करील त्याला 'तोच आत्मा आहे ' असें कबूल करावें लागेल. शंका:—' मी ' अशा ज्ञानाचा आत्मा विषय होत असल्यामुळें तो आत्मा उपनिषदांपासूनच जाणिला जातो असें मानणें योग्य नाहीं. उत्तर:—मी या ज्ञानाचा विषय (जो जीव) त्याचाही आत्मा हा साक्षी आहे. यावरून आत्मा हा ' मी ' या ज्ञानाचा विषय आहे या म्हणण्याचें खंडन झालें. 'मी' या ज्ञानाचा विषय आणि कर्ता जो जीव त्याहून भिन्न त्या- (जीवा-)चा साक्षी, सर्व भूतांच्या ठायीं वास करणारा, (सर्वांना) सारखा, एक, कूटस्थ, नित्य आणि सर्वांचा आत्मा अशा या पुरुषाचें[८५] ज्ञान कर्मकांडापासून किंवा तर्कशास्त्रापासून कोणा-

---

८३. प्रभाकरमतानुयायी मीमांसक. ' प्रभाकर ' हा एक मोठा मीमांसक होता.

८४. उत्पाद्य, विकार्य, प्राप्य, व संस्कार्य अशा चार प्रकारच्या.

८५. आत्म्याचें.

लाही प्राप्त झालेलें नाहीं. यास्तव त्याचा निषेध करणें किंवा त्याला विधीला अंगभूत करणें हें कोणालाही शक्य नाहीं. आणि सर्वाचा आत्मा असल्यामुळें तो त्याज्यही नाहीं किंवा ग्राह्यही नाहीं. कारण पुरुषाखेरीज सर्व वस्तू नाश पावतात. परंतु पुरुषाचा नाश होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें तो अविनाशी आहे[८६]; आणि त्याला विकार होण्याला कांही कारण नसल्यामुळें तो कूटस्थनित्य आहे; आणि म्हणूनच तो नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा आहे[८७]. यावरून ' पुरुषाहून दुसरें कांहीं श्रेष्ठ नाहीं, पुरुष हाच शेवटची पायरी होय; पुरुष हाच परम पुरुषार्थ होय ' (का. १।३।११) असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे तें सयुक्तिक आहे असें म्हणता येतें. तसेंच, ' त्या औपनिषद पुरुषाविषयीं मी तुला विचारीत आहें. ' (बृ० ३।९।२६) या श्रुतीमध्यें पुरुषाला जें ' औपनिषद ' हें विशेषण दिलें आहे तेंही पुरुषाचें उपनिषदांमध्यें मुख्यत्वेकरून वर्णन केलें आहे असें मानलें म्हणजेच बरोबर जुळतें. तेव्हां सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन करणारा वेदामध्यें एक सुद्धां भाग नाही असें म्हणणें निव्वळ धाडस होय. आतां, शास्त्राचें तात्पर्य जाणणाऱ्या लोकांचीं जीं वचनें दाखविलीं कीं 'कर्माचा बोध करून देणें हाच वेदाचा दृश्य उद्देश आहे ' (शा. भा. १।१।१) इत्यादि—त्या वचनांचा ' धर्मविचार ' हा विषय असल्यामुळें तीं वचनें विधिप्रतिषेधरूपीं शास्त्रालाच अनुलक्षून आहेत असें समजावें. शिवाय ' वेदवाक्यांचा कर्माचें प्रतिपादन हा उद्देश असल्यामुळें ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाहीं तीं वाक्यें निरर्थक होत ' (जै. १।२।१) हा सार्वत्रिक नियम आहे असें घेऊन चाललांत, तर सिद्ध वस्तूचा जो वेदामध्यें उपदेश केला आहे तो निरर्थक होईल[८८]. प्रवृत्तिविधि आणि निवृत्तिविधि यांशिवाय सिद्ध वस्तूचाही जर ' ती पुढें होणाऱ्या क्रियेला उपयोगी आहे ' म्हणून शास्त्र उपदेश करतें, तर मग कूटस्थनित्य अशा सिद्ध वस्तूचा शास्त्र उपदेश करीत नाहीं असें कशावरून ? असा कांहीं नियम नाहीं कीं ' सिद्ध वस्तु क्रियेच्या उपयोगी आहे ' असा उपदेश केल्यानें ती वस्तु क्रियाच बनते. आतां तूं असें म्हणशील कीं ' तीं सिद्ध वस्तु जरी क्रिया बनली नाहीं, तरी ती क्रियेच्या उपयोगीं असल्यामुळें त्या 'क्रियेकरितांच तिचा उपदेश केला आहे; तर हें म्हणणें बरोबर नाहीं. सिद्ध वस्तु क्रियेच्या उपयोगीं आहे असें जरी म्हटलें, तरी पण उपदेश हा ' क्रिया घडवून आणण्याची शक्ति जिच्या अंगांत आहे ' अशा सिद्ध वस्तूचाच केला आहे असें तुला कबूल केलें पाहिजे. ' क्रियेच्या उपयोगीं पडणें ' हें त्या सिद्ध वस्तूचें फल होय. परंतु

---

८६. म्हणून तो त्याज्य नाहीं.

८७. म्हणून तो ग्राह्यही नाहीं. कारण साध्य वस्तूच नेहमीं ग्राह्य असते.

८८. उदा० ' सोमाचा यज्ञ करावा; ' ' दह्याची आहुती द्यावी ' या वाक्यांत सोम आणि दहीं हे शब्द क्रियावाचक नसल्यामुळें निरर्थक होतील.

तेवढ्यानें वस्तूचा उपदेशच केला नाहीं असें मात्र होत नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं ' बरें, वस्तूचा उपदेश केला आहे असें मानिलें तरी त्यापासून तुम्हांला काय उपयोग ' ? यावर आमचें उत्तरः—अज्ञात अशा आत्मरूपी सिद्ध वस्तूचाही वरील[८९]प्रमाणें उपदेश असण्यास कांही हरकत नाहीं, व या वस्तूच्या ज्ञानापासून संसाराला कारण जें मिथ्याज्ञान त्याची निवृत्ति होणें हें फल प्राप्त होतें. यावरून क्रियेच्या उपयोगीं पडणाऱ्या वस्तूचा उपदेश जसा सफल आहे तसा आत्मरूप वस्तूचाही उपदेश सफल आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय, ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि वाक्यांत निवृत्तीचा[९०] उपदेश केला आहे; आणि ती निवृत्ति तर क्रिया नव्हे, किंवा क्रियेचें साधनही नव्हे. आतां ' ज्या उपदेशाचा क्रियाप्रतिपादन हा उद्देश नाहीं तो उपदेश निरर्थक होय ' असें मानिले म्हणजे ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि निवृत्ति करणारे उपदेश निरर्थक होतील[९२]; आणि तें तर अनिष्ट आहे. वरील[९३] वाक्यांत जी क्रिया करण्याविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति असते अशी जी 'मारणें'

८९. क्रियेला उपयोगीं पडणाऱ्या दहीं वगैरे सिद्ध वस्तूंच्या उपदेशाप्रमाणें. या सिद्ध वस्तूंचा उपदेश जसा सफल आहे तसा ' आत्मा ' या सिद्ध वस्तूचा उपदेशही सफल आहे. सिद्ध वस्तूला दह्याप्रमाणें क्रियेच्या द्वारानेंच साफल्य असतें असा कांहीं नियम नाहीं.

९०. आतां कर्मकांडांतील निषेधवाक्यें जशीं सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारीं आहेत त्याप्रमाणें वेदान्तवाक्येंही सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारीं आहेत असें सांगतात.

९१. ' ब्राह्मणाला मारणें ' या क्रियेपासून मनुष्यानें निवृत्त व्हावें असा.

९२. निवृत्ति म्हणजे क्रियेचा अभाव. जसें ' मारूं नये ' म्हणजे ' मारणें या क्रियेचा अभाव.' निवृत्ति ही क्रियेचा अभाव असल्यामुळें क्रिया होऊं शकत नाहीं; तसेंच ती क्रियेचें साधनही होऊं शकत नाहीं. कारण अभाव हा भावरूप वस्तूचें कारण नसतो व भावरूप वस्तूही नसतो. तेव्हां ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' हें निषेधवाक्य क्रियेचें प्रतिपादन न करितां (निवृत्तिरूप) सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करितें म्हणून ते निरर्थक होय

९३. आतां येथें अशी शंका आहे कीं, ' ब्राह्मणाचें हनन करूं नये ' या वाक्यांतील निषेधार्थक अव्यय जें 'न' त्याचा 'हनन करणें' या क्रियापदाशीं अन्वय असल्यामुळें 'हनन करूं नये' याचा अर्थ 'अहनन करावें' असा होतो. 'अहनन' म्हणजे 'जी करण्याविषयीं माझी स्वाभाविकच प्रवृत्ति आहे, ('कर' म्हणून मला कोणी शिकवावें लागत नाहीं) अशी जी हनन (म्ह. मारण्याची) क्रिया ती मी करणार नाहीं' असा हननाच्या विरुद्ध संकल्प. असा संकल्प आपण करावा हें आपल्याला फक्त वेदापासूनच कळतें; इतर प्रमाणांवरून कळत नाहीं. तेव्हांही इतर प्रमाणांवरून न कळलेली संकल्परूप क्रियाच या वाक्यांत सांगितली आहे. तेव्हां निषेधवाक्य देखील क्रियेचेंच प्रतिपादन करणारें आहे असें समजावें. या शंकेवर उत्तर या वाक्यांत दिलें आहे. ' हनन करूं नये ' याचा अर्थ ' हनन क्रियेचा अभाव ' म्हणजे ' हनन क्रियेपासून निवृत्ति ' म्हणजे ' हनन क्रियेविषयीं उदासीनपणा '. तेव्हां हें औदासीन्यच ' न ' या अव्ययाचा अर्थ आहे. याहून भिन्न 'हननविरुद्ध संकल्परूप क्रिया' असा 'न' या अव्ययाच्या अर्थ मानणें शक्य नाहीं. हननविषयक औदासीन्य हा ' न ' चा मुख्यार्थ आहे. हननविरुद्ध

ह्या क्रियापदानें दाखविलेली ' मारण्याची क्रिया ' तिच्याशीं ' न ' ह्याचा संबंध आहे एवढ्यानें ' मारणें ' या क्रियेच्या निवृत्तीनें सुचविलेला जो उदासीनपणा त्याशिवाय निराळी एक नवीन गोष्ट—आणि ती नवीन गोष्टही क्रियाच—सांगितली आहे अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. ' न ' ह्या शब्दाचा हा स्वभावच आहे कीं ' त्याचा ज्या (क्रिये—) शीं संबंध असेल त्या (क्रिये—) चा अभाव दाखवावा.' आणि त्या अभावाचें ज्ञान हेंच उदासीनपणाला कारण होय. आणि लांकडें जाळून टाकूनच अग्नि जसा आपण स्वत: विझतो त्याप्रमाणें तें क्रियेच्या अभावाचें ज्ञान क्रिया करण्याविषयींची इच्छा नष्ट करूनच आपण स्वत: नष्ट होतें. यावरून ' प्रजापतिव्रत ' वगैरे स्थळें वर्ज्य करून ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि इतर

संकल्प हा ' न ' चा लक्ष्यार्थ आहे. जसें ' हा अब्राह्मण आहे ' या वाक्यांत ' हा ब्राह्मण नाहीं' (ब्राह्मणाचा अभाव) हा ' न ' चा मुख्यार्थ; व ' हा ब्राह्मणभिन्न मनुष्य आहे ' (क्षत्रिय किंवा शूद्र आहे) हा लक्ष्यार्थ होय. तसेंच, ' हा अधर्म आहे ' या वाक्यांत ' हा धर्म नाहीं (धर्माचा अभाव) हा ' न ' चा मुख्यार्थ व ' ही धर्मविरुद्ध गोष्ट आहे ' (हें पाप आहे) हा लक्ष्यार्थ होय. आतां, शब्दाचा मुख्यार्थ टाकून लक्ष्यार्थ घेणें हें न्याय्य नाहीं. शिवाय, निषेधवाक्यही क्रियापर घेतलें तर विधिवाक्य आणि निषेधवाक्य यांमध्यें भेद राहणार नाहीं. हननविरुद्ध संकल्प हाही ' न ' चा मुख्यार्थच आहे असेंही मानणें शक्य नाहीं. कारण तसें मानलें तर एका शब्दाला पुष्कळ मुख्यार्थ असतात असा दोष येईल. (या दोषाबद्दल २२ सूत्रावरील टीप पहा).

९४. ' हनन न करावें ' या वाक्यांत ' वें ' या प्रत्ययाचा अर्थ 'इष्ट गोष्टीचें साधन' असा आहे. तेव्हां ' हनन न करावें ' याचा अर्थ ' हनन करणें हें इष्ट गोष्टीचें साधन नाहीं ' म्हणजे ' हनन करणें हें इष्ट गोष्टीच्या साधनाचा अभाव आहे ' असा होतो. तेव्हां अशा अभावाचें ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्यामध्यें त्या हननक्रियेविषयीं औदासीन्य उत्पन्न होतें. यावरूनही अभावबुद्धि ही औदासीन्याचें कारणच होय. आतां अशी शंका येईल कीं अभावबुद्धि जर औदासीन्याचें कारण आहे, तर (बुद्धि म्हणजे ज्ञान हें क्षणिक असल्यामुळें) ती अभावबुद्धि कांहीं वेळानें नष्ट झाली म्हणजे मनुष्याचें हननाविषयींचें औदासीन्यही नष्ट होईल व फिरून त्याची त्या हननक्रियेकडे प्रवृत्ति होऊं लागेल. या शंकेवर उत्तर या वाक्यांत दिलेलें आहे. हनन करणें हें इष्ट गोष्टीचे साधन आहे अशी भ्रांति होऊन हनन करण्याविषयीं जी इच्छा होते त्या इच्छारूप लांकडाला जाळूनच अभावबुद्धिरूप अग्नि विझतो. किंवा हननाविषयीची इच्छा नष्ट झाली म्हणजे हननक्रियाही आपोआप नष्ट होते.

९५. ' उदय पावत असलेल्या सूर्याला पाहूं नये ' हें निषेधवाक्य ब्रह्मचाऱ्यानें काय काय व्रतें करावीं या प्रकरणांत आलें आहे. येथें ' प्रजापतिव्रत ' (म्हणजे सूर्यव्रत) सांगितलें आहे. आतां ' व्रत ' म्हणजे कांहीं विशिष्ट क्रियेचें अनुष्ठान. तेव्हां ' व्रत ' शब्द अनुष्ठानवाचक असल्यामुळें व व्रताचेंच प्रकरण येथें चालूं असल्यामुळें वरील निषेधवाक्य क्रियापर लावणें भाग आहे; म्हणजे या वाक्यांत ' पाहणें ' या क्रियेच्या विरुद्ध 'न पाहण्याचा संकल्प' ही क्रियाच येथें सांगितली आहे असें समजावें. परंतु ' ब्राह्मणाचें हनन करूं नये ' वगैरे ठिकाणीं व्रताचें प्रकरण चालूं नसल्यामुळें क्रियेचें प्रतिपादन केलें आहे असें समजण्याची जरूर

सर्व ठिकाणीं त्या त्या वाक्यांत असलेल्या क्रियांच्या निवृत्तीनें सुचविलेला उदासीनपणा हाच त्या त्या वाक्यांतील प्रतिषेधाचा अर्थ होय असें आम्ही मानतों. तेव्हां वेदांतील कांहीं भाग निरर्थक आहेत असें जें मागें (पृ. ३३ ओ. २९-३० मध्यें) म्हटलें आहे तें पुरुषार्थाला निरुपयोगीं अशीं जीं आख्यानादिरूपीं सिद्ध वस्तूंचीं वर्णनें वेदांमध्यें आहेत त्यांसंबंधानें होय असें समजावें. आतां जें तूं मागें विधान केलें आहेस कीं 'कार्यविधींमध्यें अंतर्भाव केल्यावांचून केवळ वस्तूचेंच कथन केलें, तर तें 'पृथ्वीवर सात द्वीपें आहेत' इत्यादि वाक्यांप्रमाणें निष्फल होईल तर त्या विधानाचें खंडन आम्हीं मागेंच केलें आहे. कारण 'ही दोरी आहे, सर्प नव्हे' असें केवळ वस्तूचेंच कथन केलें तरी त्याला[१६] कांहीं फल असतें असें आपण पाहतों. आतां ब्रह्मश्रवण केल्यानंतरही पूर्वीप्रमाणेंच मनुष्य संसारांत पडलेला दिसून येत असल्यामुळें 'ही दोरी आहे, सर्प नव्हे' ह्या रज्जुस्वरूपाच्या कथनाप्रमाणें वेदान्तवाक्यें सफल नाहींत असा तूं पूर्वी आक्षेप आणिला आहेस खरा; पण त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं ज्याला 'मी ब्रह्म आहें' असें ज्ञान झालें आहे तों पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडतो असें दाखवून देणें शक्य नाहीं. कारण, वेदप्रमाणावरून उत्पन्न झालेल्या 'मी ब्रह्म आहें' या ज्ञानाशीं संसारांत पडणें या गोष्टीचा विरोध आहे. शरीर वगैरेंवर मीपणाचा अभिमान बाळगणाऱ्या मनुष्याला दुःख, भय इत्यादि होतात असें दृष्टोत्पत्तीस येतें, म्हणून त्याला वेदप्रमाणावरून ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होऊन तो त्याचा अभिमान दूर झाला असतांनाही तींच मिथ्याज्ञानापासून होणारीं दुःख, भय वगैरे फिरून त्याला होतात अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. उदाहरणार्थ—ज्याच्यापाशीं धन आहे आणि ज्याला त्या धनाविषयीं 'हें माझें' असा अभिमान आहे अशा गृहस्थाश्रमी मनुष्याला तें धन चोरीस गेल्यामुळें दुःख होतें असें दृष्टोत्पत्तीस येतें, म्हणून तो संन्यासी होऊन त्याचा त्या धनाविषयींचा अभिमान सुटला असतांनाही तेंच धन चोरीस गेल्याचें दुःख फिरून त्याला होतें असा अनुभव नाहीं तसेंच, ज्यानें आपल्या कानांत कुंडलें घातलीं आहेत अशा मनुष्याला 'मीं कुंडलें घातलीं आहेत' अशा अभिमानानें सुख झालेलें दृष्टीस पडतें, म्हणून तीं कुंडलें काढून टाकल्यावर व त्याविषयींचा त्याचा अभिमान गेल्यावर सुद्धां तेंच 'मीं कुंडलें घातलीं आहेत' अशा अभिमानानें होणारें सुख फिरून त्याला होत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:—'ज्याला शरीर नाहीं त्याला सुखदुःखें स्पर्श करीत नाहींत' (छां० ८।१२।१). आतां तूं असें म्हणशील कीं 'मनुष्य मरण पावला म्हणजेच त्याला अशरीरत्व मिळणार, तो जीवंत आहे तोंपर्यंत

नाहीं; तर त्या वाक्यांत सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें समजलें पाहिजे; व असेंच वेदान्तवाक्यांविषयींही समजावें.

१६. 'सर्पाच्या भयाची निवृत्ति' हें फल.

मिळणार नाहीं; ' तर तसें नाहीं. कारण सशरीत्व हें आत्म्याला मिथ्याज्ञानामुळें प्राप्त होतें. 'मी शरीर धारण करणारा आहें' असा जो आत्म्याचा अभिमान तद्रूपी जें मिथ्याज्ञान त्याशिवाय अन्य कारणामुळें सशरीरत्व प्राप्त होतें अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. आणि अशरीरत्व हें तर नित्यच आहे, कारण तें कर्मापासून उत्पन्न होत नाहीं असें आम्ही मार्गे सांगितलेंच आहे. आतां आत्म्यानें केलेले जे धर्म आणि अधर्म त्यांच्या योगानें त्याला सशरीरत्व येतें असें तू म्हणशील तर तसेंही नाहीं. कारण आत्म्याचा शरीराशीं संबंध आहे हीच गोष्ट मुळीं सिद्ध नसल्यामुळें आत्म्यानें धर्म आणि अधर्म केले आहेत हीही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां आत्म्यानें केलेल्या धर्माधर्मांमुळें आत्म्याचा शरीराशीं संबंध होतो, आणि शरीराशीं संबंध असल्यामुळे आत्मा धर्माधर्म करितो असा 'इतरेतराश्रय' दोष येईल. आतां या वरील दोन गोष्टींचा परस्परकार्यकारणभाव अनादि आहे अशी कल्पना करणें म्हणजे ती केवळ अंधपरंपरा[९७] होय. शिवाय, आत्म्याचा क्रियेशीं संबंध नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वच संभवत नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं 'राजे वगैरे लोकांना (स्वतः कर्तृत्व नसूनही कर्तृत्व असलेल्या लोकांशीं) त्यांचें सांनिध्य असल्यामुळें त्यांना कर्तृत्व आलेलें दिसून येतें ' तर तसें नाहीं. कारण राजे वगैरे लोकांना जें कर्तृत्व येतें तें त्यांनीं धन वगैरे देऊन संपादन केलेल्या चाकर लोकांच्या संबंधानें येतें. पण ज्याप्रमाणें ह्या राजांच्या आणि चाकर लोकांच्या मध्यें स्वामिसेवकभावरूप संबंध होण्याला 'धन देणें ' वगैरे कारणें असतात त्याप्रमाणें आत्मा आणि शरीर वगैरे ह्यांच्यामध्यें स्वामिसेवकभावरूप संबंध होण्याला कांहीं कारणें आहेत अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. परंतु आत्मा आणि शरीर यांचा संबंध होण्याला मिथ्याभिमान कारण आहे ही गोष्ट मात्र प्रत्यक्ष आहे. यावरून आत्म्याला यजमानत्वही[९८] (मिथ्याभिमानामुळें) येतें हें स्पष्ट झालें. आतां येथें [९९]कोणी असें म्हणतात कीं 'देहादिकांहून भिन्न जो आत्मा त्याला आपल्या देहाविषयीं जो अभिमान आहे तो मिथ्या नव्हे, तर गौण होय'; पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ज्याला दोन वस्तूंमधील भेदाचें ज्ञान आहे त्याच्या संबधानेंच 'गौण व 'मुख्य' या दोन शब्दांचा प्रयोग प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ:—'आयाळ' वगैरे असलेल्या एका विशिष्ट आकृतीच्या ठिकाणीं अन्वयव्यतिरेकांवरून[१००] 'सिंह' अशी बुद्धि होते, व 'सिंह' अशा शब्दाचा प्रयोग होतो,

---

९७. सगळेच आंधळे असले म्हणजे त्यांत जसा एक दुसऱ्याला वाट दाखवूं शकत नाहीं, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय.

९८. यज्ञयागादिकांचें कर्तृत्व. तें भ्रांतीनें ' देहादिकांशीं आत्म्याचा संबध आहे ' असें मानिल्यामुळें येतें.

९९. प्रभाकरमतानुयायी.

१००. ' जेथें जेथें आयाळ वगैरे असलेली एक विशिष्ट प्रकारची आकृति असते तेथें

तेव्हां हा प्रसिद्ध सिंह निराळा व एखाद्या पुरुषाला क्रौर्य, शौर्य वगैरे सिंहाचे प्रसिद्ध गुण जरी असले तरी तो पुरुष निराळा, असा या दोन वस्तूंमधील भेद ज्याला माहीत आहे त्याची त्या सिंहाच्या ठिकाणीं झालेली 'सिंह' अशी बुद्धि व त्याचेकडून त्या सिंहाच्या ठिकाणीं झालेला 'सिंह' या शब्दाचा प्रयोग हीं दोन्ही 'मुख्य' होत व त्या पुरुषाच्या ठिकाणीं झालेली 'सिंह' ही बुद्धि व त्या पुरुषाच्या ठिकाणीं झालेला 'सिंह' या शब्दाचा प्रयोग हीं दोन्ही 'गौण' होत असें म्हणतां येईल; परंतु ज्याला हा वस्तुभेद माहीत नाहीं त्याच्या संबंधानें असें म्हणतां येणार नाहीं. अशा मनुष्याची जर एका वस्तूच्या ठिकाणीं निराळी बुद्धि झाली किंवा त्याच्याकडून त्या वस्तूच्या ठिकाणीं निराळ्या शब्दाचा प्रयोग झाला तर ती बुद्धि व तो प्रयोग हीं गौण नव्हेत; तर केवळ भ्रांतीमुळें उत्पन्न झालेलीं आहेत असें म्हटलें पाहिजे. उदाहरणार्थ:—अंधकारयुक्त जागेमध्यें ' हा खांब आहे ' असें ज्याला विशेष प्रकारचें ज्ञान झालें नाहीं त्या मनुष्याला त्या खांबाच्या ठिकाणीं जी ' पुरुष ' अशी संशयात्मक बुद्धि होते ती, व त्या मनुष्याकडून त्या खांबाच्या ठिकाणीं जो ' पुरुष ' अशा शब्दाचा संशयात्मक प्रयोग होतो तो, हीं दोन्ही भ्रमात्मक होत, गौण नव्हेत. किंवा, शिंपेच्या ठिकाणीं एकाएकीं ' हें रुपेंच आहे ' अशी जी निश्चयात्मक बुद्धि होते व ' रुपें ' या शब्दाचा जो निश्चयात्मक प्रयोग होतो तीं दोन्ही भ्रमात्मक होत, गौण नव्हेत. त्याप्रमाणें देहादि समुदायाच्या संबंधानें उपचारा-वांचून ' मी ' अशी जी बुद्धि होते व उपचारावांचून ' मी ' या शब्दाचा जो प्रयोग होतो तीं दोन्ही आत्मा आणि अनात्मा यांमधील भेद न कळल्यामुळें उत्पन्न होतात; तेव्हां तीं ' गौण ' आहेत असें कसें ह्मणतां येईल ? (आतां तूं असें म्हणशील कीं, अविवेकी लोकांची शरीरादिकांच्या ठिकाणीं ' मी ' अशी बुद्धि आणि ' मी ' अशा शब्दाचा प्रयोग हीं दोन्ही मिथ्या असूं शकतील; पण विवेकी लोकांची ती बुद्धि व तो प्रयोग हीं गौणच होत तर तसें नाहीं. कारण) आत्मा आणि अनात्मा यांच्यामधील भेद ज्यांना कळला आहे अशा पंडित लोकांची देखील (अज्ञानी) धनगरांच्या सारखीच देहादिकांच्या ठिकाणीं ' मी ' अशी बुद्धि होते व त्यांच्या-सारखाच त्या देहादिकांच्या ठिकाणीं ' मी ' अशा शब्दाचा प्रयोग होतो. तेव्हां देहादिकांहून आत्मा भिन्न आहे असें मानणारांच्या मतीं देहादिकांच्या ठिकाणीं जी ' मी ' अशी बुद्धि होते ती मिथ्याच होय, गौण नव्हे. यावरून सशरीरत्व हें

तेथें सिंह अशी बुद्धि आणि सिंह असा शब्दप्रयोग होतो ' हा अन्वय; व ' जेथें जेथें वर सांगितलेल्या प्रकारची आकृति नसते, तेथें तेथें सिंह अशी बुद्धि व सिंह असा शब्दप्रयोग होत नाहीं ' हा व्यतिरेक; या दोन नियमांवरून.

१०१. त्या दोघांना सारखे गुण आहेत असें ज्ञान झाल्यावांचून.

मिथ्याज्ञानापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें ज्ञानी मनुष्याला तो जिवंत असतांना देखील (त्याचें मिथ्याज्ञान नष्ट झाल्यामुळें) अशरीरत्व प्राप्त होतें हें सिद्ध आहे. हीच गोष्ट पुढील ब्रह्मज्ञानी मनुष्याविषयींच्या श्रुतींत सांगितली आहे:—' ज्याप्रमाणें सर्पानें टाकून दिलेली कात वारुळांत मृत झालेली अशी पडते; त्याप्रमाणें हें शरीर पडतें; परंतु हा अशरीर आहे, अमृत आहे, प्राण आहे, ब्रह्मच आहे आणि तेजच आहे ' (बृ० ४।४।७). 'वास्तविक डोळे नसून डोळे असलेल्यासारखा, कान नसून कान असलेल्यासारखा, वाणी नसून वाणी असलेल्यासारखा, मन नसून मन असलेल्यासारखा, प्राण नसून प्राण असलेल्यासारखा;' ' स्थितप्रज्ञाचें लक्षण काय ?' (भ० गी० २।५४) इत्यादि स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें सांगणारी स्मृति देखील ज्ञानी मनुष्याचा कोणत्याही क्रियेशीं संबंध नसतो असें दाखविते. तेव्हां ज्याला ' आत्मा ब्रह्म आहे ' असें समजलें त्याला पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडणें शक्य नाहीं; आणि जो पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडतो त्याला ' आत्मा ब्रह्म आहे ' असें ज्ञान झालें नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें शास्त्रावर कोणतहि दोष येत नाहीं. आतां तूं आणखी जें म्हटलें होतेस कीं ' श्रवणानंतर मनन आणि ध्यान करावें असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्म हें विधीला अंगभूत आहे, त्याचें स्वत:-मध्यें पर्यवसान होत नाहीं' तें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण मनन आणि ध्यान हीं ब्रह्माचें ज्ञान होण्याकरितांच सांगितलीं आहेत. जर ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्या ब्रह्माचा इतर ठिकाणी विनियोग केला असेल[१०४] तर तें विधीला अंगभूत होईल; परंतु असा विनियोग तर मुळींच केलेला नाहीं. कारण मनन आणि ध्यान ही दोन्हीहि श्रवणाप्रमाणें ब्रह्माच्या ज्ञानाकरितांच सांगितलीं आहेत. तेव्हां उपासनाविधीला ब्रह्म अंगभूत आहे अशाविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे असें म्हणणें संभवत नाहीं. यावरून सर्व वेदान्तवाक्यांचें स्वतंत्र ब्रह्म

---

१०२. ज्याप्रमाणें सर्पानें आपली कात वारुळांत टाकून दिली म्हणजे तो सर्प स्वतः जरी वारुळांत राहतो तरी त्याचा त्या कातीविषयीं आपलेपणाचा अभिमान नष्ट होतो, व ती कात मेलेली अशी पडते त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्यानें आपल्या शरीरावरील आपलेपणाचा अभिमान टाकून दिला म्हणजे तें शरीर खरोखरी मेलें नसून मेल्यासारखेंच पडतें. ज्ञानी मनुष्य जरी त्या शरीरांत असतो तरी त्याचा त्या शरीरावरील अभिमान गेल्यामुळें तो शरीररहित, मरण-रहित, परमात्मरूप (प्राण), ब्रह्मरूप व ज्ञानरूप असाच असतो. शरीराच्या प्रत्येक अवयवा-विषयीं त्याचा अभिमान नष्ट झाल्यामुळें त्याला खरोखर डोळे वगैरे अवयव नाहींतच; परंतु ते आहेत असें लोकांना मात्र दिसतें. या स्थितींत इतर व्यावहारिक लोकांप्रमाणें जरी तो सर्व क्रिया करतो, तरी त्या क्रिया तो अभिमान सोडून व निष्काम रीतीनें करीत असल्यामुळें खरोखर रीतीनें तो त्या करीत नाहींच. जरी तो संसारांत राहतो तरी खरोखर रीतीनें तो असंसारीच होय. या स्थितीला ' जीवन्मुक्तदशा ' असें म्हणतात.

१०३. ज्याची बुद्धि ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थिर झाली आहे तो ' स्थितप्रज्ञ. '

१०४. ' ब्रह्माचें ज्ञान करून घ्यावें ' असा ज्ञानाविषयीं विधि मानून जर या ज्ञानरूप कार्यामध्यें ब्रह्माचा (ज्ञानाचें कर्म या रूपानें) विनियोग केला असेल तर.

प्रतिपादन करण्याविषयीं तात्पर्य असल्यामुळें 'ब्रह्म स्वतंत्रच आहे' अशाविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे असें सिद्ध झालें. असें मानिलें म्हणजेच 'आतां यास्तव ब्रह्म-जिज्ञासा' या सूत्रामध्यें ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याकरितां जो निराळ्या शास्त्राचा सूत्र-कारांनीं आरंभ केला आहे तो सयुक्तिक होतो. कारण जर ब्रह्म हें उपासनाविधीला अंगभूत असतें, तर 'आतां यास्तव धर्मजिज्ञासा' (जै० १।१।१) या जैमिनीच्या प्रथम सूत्रामध्येंच त्याचा आरंभ केलेला असल्यामुळें सूत्रकारांनीं निराळ्या शास्त्राचा आरंभ केला असता; आणि जर त्यांना तो करावयाचाच असता, तर 'आतां यास्तव ऋत्वर्थ व पुरुषार्थ यांची जिज्ञासा[१०५]' (जै० ४।१।१) या जैमिनीच्या सूत्राप्रमाणें 'आतां यास्तव बाकी राहिलेल्या धर्माची जिज्ञासा[१०६]' असा आरंभ केला असता. ब्रह्म आणि आत्मा एकच आहे अशा ज्ञानाविषयीं पूर्वमीमांसेंत कोठेंही प्रतिज्ञा केली नसल्यामुळें त्यासाठीं 'आतां यास्तव ब्रह्मजिज्ञासा' असा निराळ्या शास्त्राचा आरंभ करणें युक्त आहे. यावरून 'मी ब्रह्म आहें' असें ज्ञान होईपर्यंतच सर्व विधी आणि सर्व प्रमाणें उपयोगी आहेत. कारण जो त्याज्य नाहीं आणि ग्राह्य नाहीं व ज्याहून दुसरें कांहीं नाहीं अशा आत्म्याचें ज्ञान झालें म्हणजे प्रमाणांना प्रमेयें आणि प्रमाते नसल्यामुळें तीं प्रमाणेंच होऊं शकत नाहींत. ह्या गोष्टीला अनुसरूनच म्हटलें आहे :—'मी पारमार्थिक ब्रह्मरूप आत्मा आहे असें ज्ञान झाल्यावर पुत्र देह वगैरेंच्या अस्तित्वाचा बाध होऊन गौण[१०७] आणि मिथ्या[१०८] असा अभिमान नाहींसा झाला म्हणजे (कर्तव्यादि-व्यवहार-रूप त्या अभिमानाचें) कार्य कसें होईल? ज्या आत्म्याचें ज्ञान करून घेणें आहे त्या आत्म्याचें ज्ञान होण्यापूर्वी आत्मा हा प्रमाता होऊं शकतो; परंतु प्रमात्याच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे तोच प्रमाता पापआदिकरून दोषांनीं रहित (जो परमात्मा तद्रूप) होतो. आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत देह हाच आत्मा आहे ही कल्पना जशी खरी म्हणून मानली जाते तशीच लौकिक प्रमाणें सुद्धां तोंपर्यंत खरीं आहेत असें मानावें.'

४. समन्वयाधिकरण समाप्त.

(येथें 'चतुःसूत्री' समाप्त झाली.)

---

१०५. ऋतूला अंगभूत कोण व पुरुषाला अंगभूत कोण हा विचार.

१०६. देहादिकांनीं साध्य अशा बाह्य धर्माच्या जिज्ञासेनंतर बाकी राहिलेल्या मानस (उपासनारूप) धर्माची जिज्ञासा.

१०७. एखाद्या मनुष्याला पुत्र, भार्या, वगैरेंचीं सुखदुःखें पाहून त्यांच्यासारखीं त्याला सुखदुःखें होतात; त्यामुळें त्याचा त्यांच्या ठिकाणीं 'हे माझे आत्मेच आहेत' असा जो अभिमान होतो तो गौण होय.

१०८. वास्तविक रीतीनें आत्म्याला कर्तृत्व व भोक्तृत्व नसून आत्मा 'कर्ता' आहे व 'भोक्ता' आहे असा जो अभिमान होतो तो मिथ्या होय.

[येथपर्यंत जगाचें कारण ब्रह्म आहे व तें समजण्याचें मुख्य साधन वेदान्तशास्त्र आहे असें सिद्ध केलें. आतां दुसरे कांहीं लोक अनुमान वगैरे प्रमाणें दाखवून जगाचें कारण कांहीं निराळेंच आहे असें सिद्ध करितात. त्यांपैकीं सांख्य लोक 'अचेतन असें जें प्रधान तेंच जगाचें कारण आहे' असें म्हणतात; व वेदान्तवाक्यांचेंही 'प्रधान जगाचें कारण आहे' हेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें प्रतिपादन करितात. तेव्हां वेदान्तवाक्यांचें तसें तात्पर्य नाहीं हें सिद्ध करण्याकरितां सूत्रकारांनी या पांचव्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. या अधिकरणामध्यें पांचव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत. सारांश :—(सूत्र ५) सांख्य लोकांचें म्हणणें असें आहे :—सर्वज्ञ आणि सर्व-शक्तियुक्त असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें तुम्ही ज्या वाक्यांवरून सिद्ध करीत आहां, त्याच वाक्यांवरून 'प्रधान जगाचें कारण आहे' असें आम्हांला मानतां येतें. प्रधान म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांची सारखेपणाची स्थिति होय. प्रधानाला आपलीं सर्व कार्यें उत्पन्न करतां येत असल्यामुळें त्या कार्यासंबंधानें प्रधानही सर्वशक्तियुक्त आहे असें म्हणतां येतें. तसेंच, प्रधान सर्वज्ञही आहे. कारण 'ज्ञान' हा सत्त्व गुणाचाच धर्म आहे, व हा सत्त्व गुण प्रधानामध्यें आहे. या सत्त्व गुणामुळेंच योगी लोकांना 'ज्ञानी' असें म्हणतात. 'प्रधान सर्वज्ञ आहे' असें म्हणण्याचा अर्थ हा कीं 'प्रधानाला सर्व ज्ञान करून घेण्याची शक्ति आहे'. ब्रह्म देखील याच अर्थानें सर्वज्ञ आहे असें तुम्हांला कबूल केलें पाहिजे. 'सर्वज्ञ म्हणजे सर्व ज्ञान करून घेणें' या अर्थानें ब्रह्म सर्वज्ञ आहे असें तुम्हांलाही म्हणतां येणार नाहीं. कारण तुम्हांला ज्ञान नित्य आहे असें तरी म्हटलें पाहिजे, किंवा अनित्य आहे असें तरी म्हटलें पाहिजे. आतां ज्ञान नित्य आहे असें म्हणाल तर ब्रह्माला हवें तेव्हां ज्ञान करून घेण्याची जी स्वतंत्रता आहे ती नष्ट होईल. बरें, ज्ञान अनित्य आहे असें म्हणाल तर कधीं कधीं ब्रह्म अज्ञ होऊं लागेल. शिवाय, ब्रह्माला शरीर, इंद्रियें वगैरे कांहीं नाहीं असें तुमचें मत आहे. आणि शरीर, इंद्रियें, वगैरेंशिवाय ज्ञान कोणालाच करून घेतां येत नाहीं. शिवाय, प्रधानाला अनेक अवयव असल्यामुळें त्या अवयवांमध्यें कमीज्यास्तपणा होऊन कार्य उत्पन्न झालें असें म्हणतां येतें. पण ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळें त्यापासून कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणणें संभवत नाहीं.

या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—जगाचें कारण प्रधान आहे असें श्रुतीवरून मुळींच सिद्ध होत नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें बऱ्याच ठिकाणीं 'जगाच्या कारणानें पूर्वी ईक्षण केलें आणि नंतर जग उत्पन्न केलें' असें सांगितलें आहे. आतां 'ईक्षण करणें' हा चेतनाचा धर्म असल्यामुळें हा धर्म अचेतन प्रधानाला संभवत नाहीं. शिवाय, प्रधानामध्यें सत्त्व गुण असल्यामुळें तें सर्वज्ञ आहे हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण तसें म्हटलें तर प्रधानामध्यें रजोगुण व तमोगुण असल्यामुळें प्रधान किंचिज्ज्ञ आहे असेंही म्हणतां येईल; कारण रजोगुण व तमोगुण हे ज्ञानाला प्रतिबंधक आहेत. शिवाय, ज्ञान हा जरी सत्त्वगुणाचा धर्म आहे, तरी त्याला कोणीतरी चेतन वस्तु साक्षी असल्यावांचून 'जाणणें' हा शब्द लावतां येत नाहीं. आणि प्रधान तर अचेतन आहे. योगी लोक हे चेतन असल्यामुळें सत्वगुणाच्या योगानें त्यांना सर्वज्ञत्व येतें हें बरोबरच आहे. आतां ब्रह्म ही चेतन वस्तु साक्षी आहे म्हणून प्रधान सर्वज्ञ आहे असें म्हणाल तर ज्यामुळें प्रधानाला 'सर्वज्ञ' असें म्हणतां त्यालाच 'सर्वज्ञ' म्हणणें अधिक बरोबर होईल. आतां ज्ञानक्रिया ही नित्य आहे; तेव्हां ब्रह्म हें जरी ज्ञानक्रिया करीत नाहीं, तरी त्याला 'सर्वज्ञ' म्हणण्याला कांहीं हरकत नाहीं; उदाहरणार्थ—सूर्य हा प्रकाशरूपी क्रिया नवीन

उत्पन्न करीत नसूनही ' तो प्रकाशित करितो ' असें लोक म्हणतात. आतां असें म्हणाल कीं ज्या प्रकाशित करावयाच्या असतात अशा वस्तू जगांत असल्यामुळें त्यांच्या संबंधानें ' सूर्य प्रकाशित करतो ' असा व्यवहार होतो, पण जग उत्पन्न होण्यापूर्वी दुसरी कोणतीच वस्तु अस्तित्वांत नसल्यामुळें ' ब्रह्म कोणाला जाणतें ' हें सांगतां येत नाहीं; तर तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' ज्या प्रकाशित करावयाच्या ' अशा वस्तूंच्या संबंधांवाचूनही ' सूर्य प्रकाशतो ' हा व्यवहार लोकामध्यें जसा होत असतो तसा ' जी वस्तु जाणावयाची ' ती नसतांनाही ' ब्रह्म जाणतें ' हा व्यवहार होईल. आतां ' जी जाणावयाची ' अशी कांहीं तरी दुसरी वस्तु पाहिजेच असा तुमचा आग्रह असेल तर ती वस्तु ' नामरूपें ' ही होय. आतां ब्रह्माला शरीर नाहीं म्हणून त्याला ज्ञान होणार नाहीं हेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्माच्या अंगीं सर्व शक्ति असल्यामुळें शरीर नसलें तरी त्याला ज्ञान होईल. फार काय सांगावें ! ज्याच्या प्रसादानें योगी लोकांना सर्व जाणतां येतें त्या ब्रह्माला कांहीं तरी कारणें लावून ज्ञान होत नाहीं असें म्हणणें हें तुमचें मोठें साहस आहे. श्रुतिही असेंच सांगते कीं ब्रह्माला शरीर इंद्रियें वगैरे कांहीं नसूनही त्याला ज्ञान होतें. जीवाला शरीरावांचून ज्ञान होत नाहीं हें म्हणणें शोभेल; परंतु ब्रह्माविषयीं तसें कधींही म्हणतां येणार नाहीं. आतां येथें आम्ही जो जीव व ब्रह्म यांमध्यें फरक दाखवीत आहों तो औपाधिक भेद घेऊन दाखवीत आहों. त्यावरून जीव व ब्रह्म यांमध्यें वास्तविक निराळेपणा आहे असें मात्र समजूं नये. आतां प्रधानाला अनेक अवयव आहेत म्हणून त्यापासून कार्य उत्पन्न होऊं शकतें असें तुम्हीं म्हटलें; परंतु तें तुमचें बोलणें व्यर्थ होय. कारण श्रुतीवरून पाहिलें असतां प्रधान हें जगाचें कारण आहे असें मुळींच सिद्ध होत नाहीं. ' ब्रह्मच जगाचें कारण होऊं शकतें, प्रधान होऊं शकत नाहीं ' ही गोष्ट पुढें दुसऱ्या अध्यायांतील पहिल्या पादामध्यें आम्ही युक्तीनें सिद्ध करून दाखवूं. (सू० ६) आतां पुनः येथें सांख्यांचें म्हणणें असें आहे कीं ' जगाच्या कारणानें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी ईक्षण केलें हें म्हणणें अचेतन प्रधानाच्या संबंधानें संभवत नाहीं ' हा जो दोष तुम्हीं मजवर दिला तो मजवर येत नाहीं. कारण जसा नदीचा कांठ थोडक्याच वेळांत पडणार आहे असें पाहून तो कांठ अचेतन आहे व त्याला इच्छा होत नाहीं असें समजत असतांनाही लोक ' नदीचा कांठ पडूं इच्छितो ' म्हणजे पडावयाला झाला आहे (कूलं पिपतिषति) असें बोलतात तसें जग लवकरच उत्पन्न होणार अशा वेळीं ' प्रधानानें ईक्षण केलें ' असें म्हणतां येईल. शिवाय, ' त्या जलानें ईक्षण केलें ' ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' अशा रीतीनें अचेतनाच्या संबंधानें चेतनासारखें बोलण्याची श्रुतीची वहिवाटच आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—' जगाच्या कारणानें पूर्वी ईक्षण केलें ' हें वाक्य तुम्हीं कसें तरी लाविलें; परंतु त्याच्या पुढील वाक्य तुम्हांला मुळींच लागत नाहीं. तें वाक्य असें:—' मी ह्या तीन देवतांमध्यें जीवस्वरूपानें प्रवेश करून ह्यांना नांवरूपाला आणीन. ' आतां प्रधानाच्या संबंधानें हें वाक्य लावतां येत नाहीं; कारण, जीव हा अचेतन प्रधानाचें स्वरूप होऊं शकत नाहीं. परंतु जीव हा ब्रह्माचें स्वरूप असल्यामुळें ब्रह्माच्या संबंधानें हें वाक्य बरोबर लागतें. तसेंच ' जगाचें जें सूक्ष्म कारण तेंच आत्मा, आणि हे श्वेतकेतो ! तेंच तूं आहेस' या वाक्यांत जगाच्या कारणाला ' आत्मा ' असें म्हटलें आहे. जर जगाचें कारण प्रधान मानलें तर त्याला ' आत्मा ' असा शब्द लावतां येणार नाहीं. (सू० ७) आतां पुन्हां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आत्मा ' हा शब्द प्रधानाला लावितां येतो. याचीं कारणें दोन आहेत :— (१) आपल्या आवडत्या नोकराला ' तो माझा केवळ आत्मा आहे ' असें बोलण्याची लोकांची रीत

आहे. तसेंच, प्रधान हें आत्म्याला भोग व मोक्ष देणारें असल्यामुळें त्याचें नोकर आहे. म्हणून प्रधानाला आत्मा हा शब्द लावितां येईल. (२) आत्मा या शब्दाचा जसा ‘ चेतन ब्रह्म’ असा अर्थ आहे, तसा ‘ अचेतन प्रधान ’ हाही एक अर्थ आहे असें आम्ही मानतों. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— वर दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहींत. (१) जरी प्रधानाला आत्मशब्द कसा तरी लावून दाखवितां आला, तरी मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या श्वेतकेतूला उद्देशून ‘ तेंच तूं आहेस ’ असें जें पुढें सांगितलें आहे तें बरोबर लागणार नाहीं. कारण श्वेतकेतूला ‘ मी प्रधान आहें ’ असें समजल्यानें मोक्ष मिळणार नाहीं; ‘ मी ब्रह्म आहें ’ असें जेव्हां समजेल तेव्हांच मोक्ष मिळेल. तेव्हां प्रधानाला आत्मशब्द गौण रीतीनें लावणें बरोबर नाहीं. (२) एका शब्दाचे अनेक अर्थ उगीच मानणें रास्त नाहीं. बरें, आत्मशब्दाचे अनेक अर्थ आहेत असें जरी मानलें, तरी येथें ‘ अचेतन ’ हाच अर्थ विवक्षित आहे असें निश्चित करण्याला प्रकरण उपपद वगैरे कांहीं साधन नाहीं. पण ‘ चेतन ’ हा अर्थ निश्चित करण्याला मात्र हीं दोन्ही साधनें येथें आहेत. तेव्हां ह्या वाक्यांत प्रधानाचें वर्णन केलें नाहीं असें सिद्ध झालें. (सू० ८) आतां ‘ आत्म्याचें ज्ञान आरंभींच मनुष्याला होणार नाहीं, म्हणून आत्म्याच्या जवळचें जें प्रधान तें सांगून नंतर आत्म्याचें ज्ञान करून द्यावें अशा उद्देशानें येथें प्रधानाचें वर्णन केलें आहे असें ह्मणावें तर प्रधानाचें वर्णन झाल्यानंतर पाठीमागून प्रधान हें खरें कारण नव्हे ह्मणून तें टाकून द्यावें, व त्याच्या जवळचा आत्मा हाच जगाचें खरें कारण आहे म्हणून तो घ्यावा असें सांगावयास पाहिजे होतें; पण तसें तर पुढें सांगितलेलें आढळत नाहीं. तेव्हां येथें प्रधानाचें वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, ‘ जगाच्या कारणाचें ज्ञान झालें असतां सर्व (कार्या-) चें ज्ञान होतें ’ अशी श्रुतीमध्यें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानलें तर ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं. कारण जीव हा प्रधानाचें कार्य नाहीं. तेव्हां प्रधानाचें ज्ञान झालें तरी जीवाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. (सू० ९) जर जीवाचें कारण प्रधानच आहे असें मानलें, तर ‘ झोंपेमध्यें जीव आपल्या स्वतःच्या रूपामध्यें लीन होतो ’ असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें जुळणार नाहीं. कारण चेतन जीवाचें अचेतन प्रधान हें स्वरूप होऊं शकत नाहीं. इतर ठिकाणींही झोंपेमध्यें जीव हा चेतन अशा परमात्म्यांतच लय पावतो असेंच सांगितलें आहे. तेव्हां प्रधान हें जगाचें कारण नव्हे. (सू० १०) श्रुतीमध्यें सर्व ठिकाणीं आत्मा हेंच जगाचें कारण आहे असें सांगितलेलें आढळतें. एका ठिकाणीं सुद्धां प्रधानाचा किंवा दुसऱ्या वस्तूचा ‘ कारण ’ अशा रूपानें उल्लेख केलेला नाहीं. तेव्हां ‘ सर्व वेदान्तवाक्यांचें एकच तात्पर्य आहे ’ यावरूनही ब्रह्म जगाचें कारण आहे या सिद्धांताला बळकटी येते. (सू० ११) शिवाय, ‘ श्वेताश्वतर ’ उपनिषदामध्यें सर्वज्ञ जो ईश्वर त्याचें वर्णन चाललें असतांना तो सर्व जगाचें कारण आहे असें स्पष्ट शब्दांनीं सांगितलें आहे. यावरून सर्वज्ञ ब्रह्म हेंच जगाचें कारण होय; प्रधान वगैरे दुसरें कोणी नाहीं हें सिद्ध झालें.]

याप्रमाणें ‘ ब्रह्म आत्मा आहे ’ असें ज्ञान करून देणें हें ज्यांचें प्रयोजन आहे व ‘ब्रह्म आत्मा आहे’ हेंच ज्यांचें तात्पर्य आहे अशा वेदान्तवाक्यांचें ‘ब्रह्माचा कार्यामध्यें समावेश न होईल, अशा रीतीनेंच त्या ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यांत पर्यवसान आहे असें आम्हीं सिद्ध केलें. तसेंच, तें ब्रह्म सर्वज्ञ, सर्वशक्तियुक्त व जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे असेंही सांगितलें. परंतु सांख्य आदिकरून

इतर तत्ववेत्ते सिद्ध वस्तूचें ज्ञान (वेदापासून न होतां) इतर प्रमाणापासूनच होतें असें मानून प्रधान वगैरे इतर वस्तू जगाचीं कारणें आहेत असें अनुमानानें[1] सिद्ध करितात व तदनुसारच वेदान्तवाक्यांचा अर्थ करतात. सृष्टिविषयक सर्व वेदान्तवाक्यें कार्यावरून कारणाचें अनुमान करावें असेंच सांगतात असा त्या लोकांचा अभिप्राय आहे. प्रधान आणि पुरुष यांचे संयोग नित्य आणि अनुमानानें जाणतां येणारे आहेत असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. कणादमतानुयायी लोकांनीं पुन्हां याच वाक्यावरून ईश्वर जगाचें निमित्तकारणें आहे व परमाणू समवायिकारणें आहेत असें अनुमान काढलें आहे. अशाच रीतीनें दुसरेही तार्किक खऱ्या अशा भासणाऱ्या ज्या श्रुती व युक्ती त्यांचा आधार घेऊन पूर्वपक्ष करण्यास येथें उभे राहिले आहेत. तेव्हां व्याकरण, मीमांसा आणि न्याय या तीन शास्त्रांमध्यें पारंगत असलेल्या आचार्यांनीं सर्व वेदान्त-वाक्यांचा 'ब्रह्मज्ञान हाच उद्देश आहे' असें सिद्ध करण्याकरितां या खऱ्या अशा भासणाऱ्या श्रुतींच्या व युक्तींच्या जोरावर जीं निरनिराळीं मतें लोकांनीं स्थापन केलीं आहेत तीं पूर्वपक्षरूपानें देऊन त्यांचें खंडन करण्यास आरंभ केला आहे.त्यांपैकीं त्रिगुणा-त्मक आणि अचेतन असें प्रधानच जगाचें कारण आहे असें मानणारे सांख्य लोक असा पूर्वपक्ष करितात :—जीं वेदांतवाक्यें सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त ब्रह्मच जगाचें कारण आहे असें प्रतिपादन करितात असें तुम्ही म्हणतां, तीं 'प्रधान जगाचें कारण आहे' या पक्षींही लावितां येतात. सर्वशक्तिमत्त्व तर प्रधानाला सुद्धां आपल्या कार्यांसंबंधानें संभवतें. तसेंच सर्वज्ञत्व हेंही प्रधानाला संभवतें. कसें ? असें कीं जें तुम्ही 'ज्ञान' म्हणून मानितां तो सत्त्वगुणाचा धर्म होय. कारण 'सत्त्वापासून ज्ञान उत्पन्न होतें' (भ० गी० १४।१७) अशी स्मृती आहे. त्या ह्या ज्ञानरूप सत्त्वधर्माच्या योगानें देवादिकांनीं युक्त असे कित्येक पुरुष सर्वज्ञ योगी होतात हें प्रसिद्ध आहे. कारण सत्त्व गुणाचा अतिशय उत्कर्ष झाला म्हणजेच सर्वज्ञत्व प्राप्त होतें

---

१. " जें जड असतें त्याचा चेतन पुरुषाशीं संयोग असतो, उदाहरणार्थ—रथ वगैरे; प्रधान जड आहे; म्हणून प्रधानाचाही पुरुषाशीं संयोग आहे " अशा अनुमानानें.

२. निमित्तकारण म्हणजे ज्या कर्त्यानें किंवा साधनानें एखादें कार्य केलें जातें तें, उदाहरणार्थ कुंभार हा घटाचा कर्ता असल्यामुळें तो घटाचें निमित्तकारण होय. तसेंच दंड, चक्र वगैरे घट उत्पन्न करण्याचीं साधनें असल्यामुळें तीं निमित्तकारणें होत.

३. उपादानकारण म्हणजे एखादी वस्तु ज्या दुसऱ्या वस्तूची केलेली असते ती.उदाहरणार्थ, मृत्तिका ही घटाचें उपादानकारण आहे. उपादानकारणाला 'समवायिकारण' असेंही नांव आहे.

४. सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांची जी साम्यावस्था तिला प्रधान असें म्हणतात. या तीन गुणांना ही साम्यावस्था प्राप्त झाली म्हणजे जगाचा प्रलय होतो; व ही अवस्था बिघडून या गुणांचा एकमेकांहून वरचढपणा झाला म्हणजे जगांतील सर्व कार्यें उत्पन्न होतात. सर्वांत उत्तम जो सत्त्वगुण त्याचा वरचढपणा झाला म्हणजे ज्ञानरूप कार्य उत्पन्न होतें. म्हणून ज्ञान हा सत्त्वगुणाचा धर्म आहे असें म्हटलें आहे.

असें प्रसिद्ध आहे. आतां देहादिकांनीं रहित आणि केवळ चित्स्वरूपी अशा पुरुषाला सर्वज्ञत्व किंवा किंचिज्ज्ञत्व आहे अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. परंतु प्रधान हें त्रिगुणात्मक असल्यामुळें सर्व ज्ञानाला कारण जो सत्त्व गुण तो प्रधानावस्थेमध्यें देखील असतो; म्हणून प्रधान जरी अचेतन आहे तरी श्रुतीनें त्याजवर लक्षणेनें सर्वज्ञत्वाचा आरोप केला आहे. जे तुम्ही ब्रह्मच सर्वज्ञ आहे असें मानितां त्या तुम्हांला देखील सर्वज्ञत्वाचा सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य असणें असाच अर्थ समजणें भाग आहे. कारण ब्रह्माला सर्वदा सर्व विषयांचें ज्ञान होत असतें असें संभवत नाहीं. तें असें:—ज्ञान नित्य आहे असें म्हणाल तर ज्ञानक्रियेविषयींचें ब्रह्माचें स्वातंत्र्य नष्ट होईल. बरें, ज्ञान अनित्य आहे असें म्हणाल तर ज्ञानक्रियेवांचूनही ब्रह्म (कधीं कधीं) राहील. तेव्हां त्या वेळीं तुम्हांलाही 'सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य असणें' या अर्थानेंच ब्रह्म सर्वज्ञ आहे असेंच मानणें भाग आहे. शिवाय, (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वीं ब्रह्म हें क्रियेच्या सर्व साधनांनीं रहित असतें असें तुम्हीं मानितां. पण ज्ञानाचीं साधनें जीं शरीर इंद्रियें वगैरे तीं नसतांना कोणालाही ज्ञान होणें शक्य नाहीं. शिवाय, प्रधान हें अनेकात्मक असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं परिणाम संभवतो. म्हणून ज्याप्रमाणें मृत्तिका वगैरे हीं घट वगैरेंचीं कारणें होतात त्याप्रमाणें प्रधान जगाचें कारण होऊं शकतें. परंतु अमिश्रित आणि एकात्मक असें ब्रह्म मात्र जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां आचार्य पुढील सूत्राला आरंभ करितात:—

॥ ईक्षतेर्नाशब्दम् ॥ ५ ॥

५. 'ईक्षण' (सांगितलें) असल्यामुळें, ज्याला वेद प्रमाण नाहीं असें (प्रधान जगाचें कारण) नाहीं. (५).

सांख्यांनीं कल्पिलेलें जें अचेतन प्रधान तें वेदान्तवाक्यांमध्यें जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे असें मानणें शक्य नाहीं. कारण त्याला वेद प्रमाण नाहीं. वेद त्याला प्रमाण नाहीं असें कशावरून? 'ईक्षण' सांगितलें आहे म्हणून; म्हणजे जगाच्या कारणाला श्रुतीमध्यें ईक्षणक्रिया सांगितली आहे म्हणून. कशी? श्रुतीमध्यें 'हे सोम्य! हें पूर्वीं सत्च होतें; (तसेंच) एकच आणि अद्वितीय (होतें)' (छां. ६।२।१) असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:— 'त्यानें ईक्षण केलें. (आपण) पुष्कळ व्हावें (आपण) पुष्कळ उत्पन्न करावें. त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३). या श्रुतीमध्यें 'हें' या शब्दानें दर्शविलेलें जें नामरूपांनीं व्यक्त झालेलें जग तें उत्पत्तीच्या पूर्वीं सत् असें जें ब्रह्म तत्स्वरूपींच होतें असें

---

५. जगाच्या सृष्टिकालीं एखाद्याला ज्ञान होतें. आतां प्रधान म्हणजे जगाची प्रलयावस्था. त्या अवस्थेंत प्रधानाला ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याला त्या अवस्थेंत सर्व ज्ञान होण्याची शक्ति आहे या अर्थानेंच सर्वज्ञ म्हटलें पाहिजे, सर्व ज्ञान होतें म्हणून सर्वज्ञ असें म्हणतां येत नाहीं.

निश्चित करून नंतर 'सत्' शब्दानें सांगितलेलें जें प्रकृत ब्रह्म त्यानेंच ईक्षणपूर्वक तेज वगैरे उत्पन्न केलें असें सांगितलें आहे. तसेंच दुसऱ्या श्रुतींत "हें पूर्वी एक आत्माच होता. दुसरें चलनात्मक असें कांहींच नव्हतें. त्यानें ईक्षण केलें:—आपण लोक निर्माण करावे. (मग) त्यानें हें लोक निर्माण केले" (ऐ. १।१) अशी ईक्षणपूर्वकच सृष्टि केल्याचें सांगितलें आहे. क्वचित् स्थळीं तर सोळां[६] कलांनीं युक्त अशा पुरुषासंबंधानेंच असें म्हटलें आहे: 'त्यानें ईक्षण केलें; त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३।४). सूत्रांतील 'ईक्षतेः' या शब्दानें सूत्रकारांचा अभिप्राय 'यजतेः' या शब्दाप्रमाणें (ईक्ष्) धातूचा (ईक्षण हा) जो अर्थ (मग तो इतर कोणत्याही शब्दानें सांगितलेला असो) तो (सांगितलेला असला म्हणजे झालें असें) निर्दिष्ट करण्याचा आहे. (केवळ ईक्ष्) धातूच (योजिलेला असला पाहिजे असें) निर्दिष्ट करण्याचा नाहीं[७]. हणून 'जो सर्वज्ञ, व सर्ववेत्ता आहे. ज्याचें तप ज्ञानमय आहे त्यापासून हें ब्रह्म[९], नाम, रूप आणि अन्न हीं उत्पन्न होतात[१०]" (मुं. १।१।९)

---

६. प्राण, श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी, इंद्रियें, मन, अन्न, वीर्य, तप, मंत्र, कर्म, लोक, व नाम ह्या पुरुषाच्या १६ कला होत. (र. आ. प्र. खं. ६ मं. ४) किंवा प्राची, प्रतीची, दक्षिणा, उदीची, पृथ्वी, अंतरिक्ष, द्यौः, समुद्र, अग्नि, सूर्य, चंद्र, वीज, प्राण, चक्षु, श्रोत्र व वाणी ह्या १६ कला होत. (छां. ४।५।८ भा.)

७. 'ईक्षतेः' ही ईक्षति शब्दाची पंचमी आहे. ईक्षति शब्द ईक्ष् धातूला 'ति' हा क्रियापदाचा प्रत्यय लागून झालेला आहे. ज्या वेळेस ईक्ष् धातूविषयीं कांहीं बोलावयाचें असेल, त्या वेळेस ईक्षति शब्द जरी क्रियापदाचा प्रत्यय लागून झालेला आहे तरी तो (हरि या इकारान्त) नामाप्रमाणें चालवावा असा संस्कृत व्याकरणाचा एक नियम आहे. या नियमाप्रमाणें 'ईक्षतेः' या पंचमीचा अर्थ 'कारण, ईक्ष् धातू सांगितला आहे म्हणून' असा होईल. परंतु हा अर्थ येथें विवक्षित नाहीं असें भाष्यकारांचें म्हणणें आहे. ईक्ष् धातूविषयीं येथें बोलावयाचें नाहीं; तर ईक्ष् धातूचा जो अर्थ ईक्षणक्रिया म्हणजे ज्ञानक्रिया तिजविषयीं येथें बोलावयाचें आहे. 'ईक्ष् धातू वेदान्तवाक्यांमध्यें सांगितला आहे म्हणून' असा अर्थ येथें विवक्षित नाहीं. तर 'ईक्षणक्रिया म्हणजे ज्ञानक्रिया सांगितली आहे म्हणून' असा अर्थ येथें विवक्षित आहे; त्यामुळें ज्या वेदान्तवाक्यांमध्यें ज्ञानक्रिया सांगितली आहे—मग ती क्रिया ईक्ष् हा धातू योजून सांगितली नसली तरी चालेल—तीं वाक्यें देखील येथें उदाहरणार्थ घ्यावीं. उदाहरणार्थः—पुढील वाक्यांत ईक्षण क्रिया सर्वज्ञ, सर्ववेत्ता ज्ञानमय इत्यादि शब्दांनीं सांगितली आहे. ईक्ष् धातू योजून सांगितली नाहीं. जैमिनीनेंही पूर्वमीमांसेमध्यें एका सूत्रांत 'यजतेः' हा शब्द अशाच अर्थानें योजिला आहे.

८. ज्याला सर्व गोष्टींचें सामान्य ज्ञान आहे तो 'सर्वज्ञ', व ज्याला सर्व गोष्टींचें विशेष ज्ञान आहे तो 'सर्ववेत्ता' असा या दोन शब्दांमध्यें भेद जाणावा.

९. हिरण्यगर्भनामक ब्रह्म.

१०. या श्रुतींत 'ईक्षण' हा अर्थ 'ज्ञान' शब्दानें सांगितला आहे.

९ शां. भा.

इत्यादि ' सर्वज्ञ ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारीं वाक्यें सुद्धां येथें उदाहरणार्थ घ्यावीं. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं सत्त्वगुणाचा ज्ञान हा जो धर्म त्याच्या योगानें प्रधान (सुद्धां) सर्वज्ञ होऊं शकेल, तर हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण प्रधानाच्या अवस्थेंत (तिन्ही) गुणांचें साम्य असल्यामुळें सत्त्वगुणाचा धर्म असलेलें जें ज्ञान तें संभवतच नाहीं. बरें; तूं म्हणशील कीं प्रधान सर्वज्ञ आहे ' म्हणजे त्यांला सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य आहे असा अर्थ मीं पूर्वी केला आहे; तेव्हां अशा रीतीनें प्रधान सर्वज्ञ होऊं शकेल; तर हेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जर तिन्ही गुण सारखे असतांनाही सत्त्वगुणाचें ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न करण्याचें जें सामर्थ्य आहे त्याला अनुलक्षून प्रधानाचे ठिकाणीं सर्व ज्ञान उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे म्हणजे तें सर्वज्ञ आहे असें म्हणावयाचें, तर मग ठीक झालें ! रजोगुण आणि तमोगुण यांचें ठिकाणीं ज्ञानाला प्रतिबंध करण्याचें जें सामर्थ्य आहे त्याला अनुलक्षून प्रधानाचे ठिकाणीं ज्ञानाला प्रतिबंध करण्याचें सामर्थ्य आहे म्हणजे तें किंचिज्ज्ञ आहे असेंही आपण म्हणूं या. शिवाय, जिला कोणी साक्षी नाहीं अशी केवळ सत्त्व–वृत्ति 'जाणणें' (ज्ञा) या धातूचा अर्थ (म्हणजे ज्ञान) होत नाहीं. आणि अचेतन प्रधान तर (त्या सत्त्ववृत्तीचा) साक्षी होऊं शकत नाहीं. याकरितां ' प्रधान सर्वज्ञ आहे ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. योगी सचेतन असल्यामुळें त्यांना सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें जें सर्वज्ञत्व येतें तें बरोबर आहे.[12] तेव्हां योगी लोकांचा दृष्टांत येथें लागूच पडत नाहीं. बरें, आतां ज्याप्रमाणें लोखंडाच्या गोळ्याला अग्नीमुळें दाहकत्व येतें त्याप्रमाणें प्रधानाला साक्षीमुळें ईक्षणक्रिया येते अशी कल्पना करशील तर मग ज्याच्यामुळें प्रधानाला ईक्षणक्रिया प्राप्त होतें तें सर्वज्ञ ब्रह्मच मुख्य जगाचें कारण होय असें मानणें बरोबर आहे. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं मुख्यार्थानें ब्रह्माला देखील सर्वज्ञत्व संभवत नाहीं; कारण तशा रीतीनें ब्रह्माची ज्ञानक्रिया नित्य होऊन ब्रह्माला त्या ज्ञानक्रियेसंबंधानें स्वातंत्र्य असूं शकणार नाहीं. त्यावर आमचें उत्तर:— प्रथम आम्ही तुला असें विचारतों कीं ब्रह्माची ज्ञानक्रिया नित्य झाली म्हणून ब्रह्माच्या सर्वज्ञत्वाची हानि कां व्हावी ? ' सर्व विषयांचें प्रकाशन करण्याला समर्थ असें ज्ञान ज्याला नित्य आहे तो असर्वज्ञ ' असें म्हणणें विरुद्ध आहे. जर त्याचें ज्ञान अनित्य असतें तर मग ' त्याला कधीं कधीं ज्ञान होतें व कधीं कधीं होत नाहीं, त्यामुळें तें असर्वज्ञ आहे ' असें कदाचित् म्हणतां आलें असतें. परंतु ब्रह्माचें ज्ञान तर नित्य आहे, तेव्हां हा दोष येत नाहीं. आतां ' ज्ञान नित्य आहे असें मानिलें तर त्या

---

११. याच सूत्रावरील टीप ४ पहा.

१२. योगी पुरुषाला जर चैतन्य नसेल तर सत्त्वगुणाचा कितीही उत्कर्ष त्याच्यामध्यें असला तरी त्याला सर्वज्ञत्व येणार नाहीं.

ज्ञानाच्या संबंधानें ब्रह्माला स्वातंत्र्य आहे असें म्हणतां येणार नाहीं ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, उष्णता आणि प्रकाश हे सूर्याला सदोदित असूनही 'सूर्य ताप देतो ' ' सूर्य प्रकाश देतो ' असा सूर्याच्या स्वातंत्र्याचा उल्लेख केलेला दृष्टीस पडतो. आतां तूं असें म्हणशील कीं " ज्यांना ताप आणि प्रकाश द्यावयाचा त्या पदार्थांचा आणि सूर्याचा संयोग झाला म्हणजेच 'सूर्य (त्यांना) ताप देतो', सूर्य (त्यांना) प्रकाश देतो ' असें म्हणतां येतें; परंतु (सृष्टीच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्माचा आणि कोणत्याही ज्ञानाच्या विषयाचा संयोग नसतो. तेव्हां हा वरील दृष्टांत जुळत नाहीं. " तर हेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' प्रकाशणें ' या क्रियापदाचें कर्म नसतांनाही ' सूर्य प्रकाशतो ' या वाक्यांत सूर्याच्या कर्तृत्वाचा उल्लेख (गौण रीतीनें) केलेला दिसून येतो, त्याप्रमाणेंच ' जाणणें ' या क्रियापदाचें कर्म नसतांनाही ' त्यानें ईक्षण केलें ' (छां० ६।२।३) या वाक्यांत कर्तृत्वाचा उल्लेख (गौण रीतीनें) केला आहे असें म्हणतां येईल; म्हणून वरील दृष्टांत जुळतोच. (ईक्ष् धातु सकर्मक असल्यामुळें) त्याला कर्माची जरूर आहे असें मानशील तर ' ब्रह्माला ईक्षणक्रिया आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती अधिकच चांगल्या तऱ्हेनें लागतील.[१३] आतां तूं पुन्हां विचारशील कीं तें कर्म कोणतें कीं जें उत्पत्तीच्या पूर्वी ईश्वरज्ञानाचें विषय होऊं शकतें; तर आम्ही सांगतों कीं जीं ईश्वराहून भिन्न आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं व ईश्वराहून अभिन्न आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं,[१४] अशीं सध्यां अव्यक्त परंतु लवकरच पुढें व्यक्त होणारीं नामरूपें हेंच तें कर्म होय. शिवाय, ज्याच्या प्रसादामुळें योगी लोकांना सुद्धां भूत आणि भविष्य काळच्या वस्तूंचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें योगशास्त्रवेत्ते मानितात, त्या नित्यशुद्ध ईश्वराला सृष्टि, स्थिति आणि संहार यांविषयीं नित्य ज्ञान असतें हें काय सांगावें ! आतां आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्माचा शरीरादिकांशीं संबंध नसल्यामुळें त्याला ईक्षण-क्रिया संभवत नाहीं ' तेंही आम्हांला बाधक होत नाहीं. कारण प्रकाश हें जसें सूर्याचें

---

१३. ज्याप्रमाणें कुंभाराला मडकें उत्पन्न करावयाचे पूर्वी त्या मडक्याचा आकार त्याच्या मनांत असावा लागतो त्याप्रमाणें ईश्वराला जग उत्पन्न करावयाचे पूर्वी तें जग कोणत्या आकाराचें उत्पन्न करावयाचें तो आकार त्याच्या मनांत असला पाहिजे. तेव्हां जगाच्या उत्पत्तीपूर्वी जरी जग अस्तित्वांत नाहीं व म्हणून ईश्वराच्या ज्ञानाला विषय नाहीं तरी त्या वेळीं बुद्धिस्थ जगाचा आकार हा विषय असतोच. म्हणून हें आकाररूप ईक्षणक्रियेचें कर्म संभवत असल्यामुळें ब्रह्माला ईक्षणक्रियेचें कर्तृत्व मुख्य रीतीनेंच संभवतें. तेव्हां या कर्माच्या अनुरोधानें 'त्यानें ईक्षण केलें ' इत्यादि श्रुती अधिकच चांगल्या तऱ्हेनें लागतात.

१४. नामरूपें हीं ईश्वराहून अभिन्न आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. कारण नामरूपें हीं जड आहेत व ईश्वर चेतन आहे. आणि जड व चेतन यांचें ऐक्य संभवत नाहीं. तसेंच नामरूपें हीं ईश्वराहून भिन्न आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं; कारण त्यांना स्वतंत्र रीतीनें सत्तेचें स्फुरण संभवत नाहीं.

स्वरूप नित्य आहे तसें ज्ञान हें ब्रह्माचें स्वरूप नित्यच असल्यामुळें त्याला ज्ञानाच्या साधनांची जरूर असूं शकत नाहीं. शिवाय, अविद्येनें युक्त जो संसारी जीव त्याला ज्ञान उत्पन्न होण्याला शरीरादिकांची जरूर असेल; पण ज्ञानाला प्रतिबंध करणारीं जीं कारणें त्यांनीं रहित जो ईश्वर त्याला त्या शरीरादिकांची खरोखर जरूर नाहीं. पुढील दोन ऋचांमध्येंही ' ईश्वराला (ज्ञान उत्पन्न होण्याला) शरीर वगैरेंची जरूर नाहीं व त्याच्या ज्ञानाला प्रतिबंधकही कांहीं नाहीं ' असेंच सांगितलें आहे:—' त्याला कार्य[१५] नाहीं; करण[१६]ही नाहीं, त्याला जोडीदार किंवा त्याच्याहून वरचढ असा कोणी दिसत नाहीं त्याची मोठी आणि नानाप्रकारची शक्ति प्रसिद्ध आहे; व ज्ञानरूपी बलानें (जगाची उत्पत्ति करणें वगैरेंची) क्रिया ही त्याची स्वाभाविक आहे ' (श्वे० ६।८) " हात नसून ग्रहण करितो; आणि पाय नसून त्वरित चालतो; डोळे नसून पाहतो आणि कान नसून ऐकतो; जें कांहीं जाणावयाचें तें (सर्व) तो जाणतो; त्याला जाणणारा (दुसरा) कोणी नाहीं. त्याला प्रथम आणि महान् पुरुष म्हणतात " (श्वे० ३।१९). शंकाः—ज्ञानाचा प्रतिबंध करण्याचीं कारणें ज्याला आहेत असा ईश्वराहून निराळा कोणी संसारी आत्मा तुमच्या मतीं नाहीं. कारण ' ह्याहून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं, ह्याहून दुसरा कोणी ज्ञाता नाहीं ' (बृ० ३।७।२३) असें श्रुतींत सांगितलें आहे; तेव्हां ' संसारी आत्म्याला ज्ञान होण्याला शरीर वगैरेंची जरूर आहे आणि ईश्वराला ती नाहीं ' असें हें तुम्ही काय म्हणतां ? उत्तर:— ' संसारी आत्मा ईश्वराहून निराळा नाहीं ' ही गोष्ट खरी आहे तथापि ज्याप्रमाणें आकाशाचा घट, कमंडलू, डोंगरांतील गुहा वगैरे उपाधींशीं संबंध आहे त्याप्रमाणेंच ईश्वराचाही देहादिक समुदायरूप उपाधींशीं संबंध आम्हांला इष्टच आहे आणि वास्तविक आकाश जरी एकच आहे तरी उपाधीच्या संबंधामुळें ' घटांचें छिद्र ' ' करका[१७]दिकाचें छिद्र ' अशी बुद्धि आणि असा प्रयोग लोकामध्यें झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; व त्याच उपाधीच्या संबंधामुळें एका आकाशाचे घटाकाश, करकाकाश वगैरे निरनिराळे भेद आहेत अशी मिथ्या बुद्धीही उत्पन्न झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणेंच येथेंही देहादिसमुदायरूप उपाधीच्या संबंधामुळें अविचार उत्पन्न होऊन त्याच्यामुळें ईश्वर आणि संसारी आत्मा भिन्न आहेत अशी मिथ्या बुद्धि उत्पन्न होते. वस्तुतः देहादिकांहून आत्मा भिन्न असूनही अनात्मभूत अशा देहादि समुदायावर पूर्वपूर्व मिथ्या[१८]बुद्धीमुळें (उत्पन्न झालेला)

---

१५. शरीर.

१६. इंद्रियें.

१७. कमंडलू वगैरेंचें छिद्र. करक म्हणजे कमंडलू.

१८. ज्या ज्या वेळीं अनात्मभूत अशा देहादिकांवर ' मी मनुष्य आहें ' असा आत्मत्वाचा अभिमान होतो त्या त्या वेळीं मिथ्याबुद्धी अगोदर उत्पन्न होतेच. म्हणून त्या मिथ्याबुद्धीला ' पूर्वपूर्व ' असें म्हटलें आहे.

' मी मनुष्य आहें ' असा आत्मत्वाचा अभिमान होतो हें प्रत्यक्ष सिद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें ईश्वराला संसारित्व प्राप्त झाल्यामुळें त्याला त्या संसारदशेंत जी ईक्षणक्रिया प्राप्त होते तिला देहादिकांची जरूरच आहे असें सिद्ध झालें.

आतां आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' प्रधान अनेकात्मक असल्यामुळें मृतिका वगैरेंप्रमाणें तें कारण होऊं शकेल, परंतु ब्रह्म अमिश्रित असल्यामुळें कारण होऊं शणणार नाहीं ' तें म्हणणें ' प्रधान जगाचें कारण आहे अशाविषयीं वेद प्रमाण नाहीं ' या उत्तरानेंच खंडित झालें आहे. शिवाय, ब्रह्म जगाचें कारण आहे, प्रधान वगैरे नाहींत असें तर्काच्या साहाय्यानेंही सिद्ध करितां येतें ह्या गोष्टीचें पुढें ' (ब्रह्म जगाचें कारण) नाहीं; कारण तें जगाहून विजातीय आहे ' (अ. २ पा. १ सू. ४) इत्यादि सूत्रांत सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन करण्यांत येईल. ॥५॥

ह्यावर पूर्वपक्षी म्हणतो:— " श्रुतीमध्यें ' जगाच्या कारणाला ईक्षणक्रिया आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें अचेतन प्रधान जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं " असें तुम्हीं म्हटलें आहे; परंतु ही ईक्षणक्रिया प्रधान अचेतन असलें तरी त्याचे ठिकाणीं निराळ्या तऱ्हेनें संभवते. कारण अचेतन वस्तूचा गौण रीतीनें चेतनाप्रमाणें निर्देश केलेला आपल्याला आढळून येतो जसें, " नदीचा कांठ आतां पडणार असें पाहून ' कांठ पडूं इच्छीत आहे ' असें लोक म्हणतात " या वाक्यांत कांठ जरी अचेतन आहे तरी त्याचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश केला आहे असें आपण पाहतों, त्याप्रमाणेंच (प्रधानापासून) सृष्टि आतां उत्पन्न होणार अशा वेळीं प्रधान जरी अचेतन असलें तरी त्याचा ' त्यानें ईक्षण केलें (छां. ६।२।३) ' असा चेतना-प्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश करितां येईल. ज्याप्रमाणें लौकिक व्यवहारामध्यें एखादा मनुष्य स्नान केल्यावर भोजन करून तिसरें प्रहरीं रथांत बसून गांवाला जाईन असा बेत करून नंतर त्या बेताप्रमाणें करण्यास नियमानें प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणेंच प्रधान हें देखील ' महत्[1] ' वगैरे रूपांनीं परिणत होण्यास नियमानें प्रवृत्त होतें. म्हणून त्याचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश केलेला आहे. आतां तुम्ही म्हणाल कीं मुख्य रीतीनें ईक्षणक्रिया सांगितली आहे असें न समजतां गौण रीतीनें सांगितली आहे असें तूं काय म्हणून समजतोस ? तर त्यावर माझें उत्तर असें कीं, ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' (छां. ६।२।३) ' त्या जलानें ईक्षण केलें ' (छां. ६।२।४) या वाक्यांत जल आणि तेज हीं अचेतन असूनही त्यांचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें उल्लेख केलेला आहे असें दिसून येतें. त्यावरून सत् अशा ब्रह्माला जी ईक्षणक्रिया सांगितली आहे तीही गौण रीतीनेंच सांगितली आहे असें समजलें पाहिजे. कारण, ती अशा भागांत सांगितली आहे कीं ज्या भागांत (जल, तेज वगैरे इतर वस्तूंना)

---

१. महत् म्हणजे बुद्धि; हें (सांख्यमतीं) प्रधानापासून प्रथम उत्पन्न झालेलें कार्य होय.

ती पुष्कळ वेळां गौण रीतीनेंच सांगितली आहे. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाल्यावर सूत्रकार पुढील सूत्राला आरंभ करितात:—

॥ गौणश्चेन्नात्मशब्दात् ॥ ६ ॥

६ (ईक्षणक्रिया) गौण आहे असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण ' आत्म '-शब्द (लावलेला) आहे. (५)

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, सत् शब्दानें सांगितलेलें जें अचेतन प्रधान त्याला जल व तेज ह्यांप्रमाणें ईक्षणक्रिया गौण रीतीनें सांगितली आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? आत्मशब्द लावला आहे म्हणून. श्रुतीनें ' हे सोम्य ! हें पूर्वी सत्च होतें' (छां० ६।२।१) असा उपक्रम करून ' त्यानें ईक्षण केलें; त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां० ६।२।३) अशा रीतीनें तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्यांची उत्पत्ति सांगून नंतर प्रकरणावरून प्राप्त झालेलें जें ईक्षण करणारें सत् त्याचा, व तेज, उदक आणि पृथ्वी यांचा ' देवता ' या शब्दानें उल्लेख करून पुढें असें म्हटलें आहे:— " त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें:—'आतां मी ह्या तीन देवतांमध्यें ह्या जीवरूपी आत्म्यानें प्रवेश करून नामरूपांना व्यक्त करीन ' " (छां० ६।३।२). आतां अचेतन प्रधानानेंच गौण रीतीनें ईक्षण केलें असें मानलें तर तेंच प्रकरणावरून प्राप्त होत असल्यामुळें ' त्या ह्या देवतेनें ' या वाक्यांत त्या (प्रधाना-)चाच उल्लेख होत असला पाहिजे; परंतु मग ती देवता जीवाला ' आत्मा ' हा शब्द लावणार नाहीं. कारण जीव म्हटला म्हणजे सचेतन, शरीराचा स्वामी व प्राणाला धारण करणारा असा आहे हें लौकिक प्रसिद्धीवरून व जीव शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून[२] स्पष्ट आहे. अशा प्रकारचा तो जीव अचेतन प्रधानाचा आत्मा कसा होईल ? कारण, ' आत्मा ' म्हणजे स्वरूप; तेव्हां चेतन जीव अचेतन प्रधानाचें स्वरूप कधीं होऊं शकणार नाहीं; परंतु सत् शब्दानें मुख्य रीतीनें ईक्षण करणारें ब्रह्मच घेतलें म्हणजे मग त्यानें जीवाविषयीं केलेला 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग बरोबर होईल. तसेंच 'हे श्वेतकेतू ! तें जें हें सूक्ष्म तत्त्व, तदात्मकच हें सर्व आहे; तेंच सत्य आहे; तेंच आत्मा आहे; तेंच तूं आहेस ' (छां ० ६।८।७) या श्रुतीनें सूक्ष्मतत्त्वरूपीं व आत्मरूपीं जें प्रकृत सत् त्याचा ' तोच आत्मा आहे ' असा आत्मशब्दानें निर्देश करून ' हे श्वेतकेतू ! तेंच तूं आहेस ' या वाक्यांत सचेतन श्वेतकेतू हा ' आत्मा ' आहे असें सांगितलें आहे. आतां जल आणि तेज हीं तर अचेतन होत; कारण तीं (चेतनाच्या व्यापारांचे) विषय आहेत[३] शिवाय, नामरूपांच्या उत्पत्ती वगैरे

---

२. जीव हा शब्द जीव् धातूपासून सिद्ध झाला आहे. जीव् धातूचा अर्थ ' प्राण धारण करणें ' असा आहे म्हणून ' जीव ' शब्दाचा प्राण धारण करणारा असा अर्थ होतो; आणि जो प्राण धारण करतो तोच चेतन व शरीराचा स्वामी असतो.

३. एक सचेतन वस्तू दुसऱ्या सचेतन वस्तूच्या व्यापाराचा विषय मुळींच होत नाहीं. कारण सचेतन वस्तूला आकार नसल्यामुळें तिच्यावर कोणताही व्यापार घडत

जेथें निरूपण केल्या आहेत तेथें त्या जल आणि तेजांचा ' तीं‍ही उत्पन्न करावयाचीं आहेत) असा निर्देश केला आहे. तेव्हां त्यांना ईक्षणक्रिया मुख्य रीतीनें लागत नाहीं; व ज्याप्रमाणें सताला ईक्षण-क्रिया मुख्य रीतीनें सांगितली आहे असें मानण्याला, 'त्या सताला आत्मशब्द लावला आहे' हें कारण आहे; त्याप्रमाणें जल आणि तेज ह्यांनाही ईक्षण क्रिया मुख्य रीतीनेंच सांगितली आहे असें मानण्याला कांहीं कारणही नाहीं. म्हणून नदीच्या कांठाप्रमाणें त्यांना ईक्षण क्रिया गौण रीतीनेंच सांगितली आहे असें मानणें रास्त आहे. (किंवा) जल आणि तेज हीं सतानें अधिष्ठित असल्यामुळें त्यांना ही ईक्षण क्रिया (मुख्य रीतीनेंच सांगितली) आहे (असें समजावें). सताची ईक्षण क्रिया तर सतासंबंधानें 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग असल्यामुळें गौण नाहीं असें प्रतिपादन केलेंच आहे. ॥ ६ ॥

पूर्वपक्षः—ज्याप्रमाणें राजाचीं सर्व कामें करणारा जो सेवक त्याला उद्देशून ' भद्रसेन हा माझा आत्मा आहे ' असा ' आत्मा ' या शब्दाचा प्रयोग राजा करितो त्याप्रममाणें प्रधान अचेतन असलें तरी देखील तें आत्म्याचीं सर्व कामें करीत असल्यामुळें त्याच्या संबंधानें आत्मा या शब्दाचा (गौण रीतीनें) प्रयोग करितां येईल. ज्याप्रमाणें तह करणें, लढाई करणें वगैरे कामांमध्यें सेवक राजाच्या उपयोगीं पडतो त्याप्रमाणेंच प्रधान हें आत्मरूप पुरुषाला भोग आणि अपवर्ग साध्य करून देण्यांत उपयोगीं पडतें. अथवा चेतन आणि अचेतन या दोहोंपैकीं कोणत्याही अर्थीं आत्मा या शब्दाचा (मुख्य रीतीनेंच) प्रयोग असूं शकेल. कारण ' भूतांचा आत्मा ' ' इंद्रियाचा आत्मा ' वगैरे प्रयोग आपल्याला आढळून येतात. ज्याप्रमाणें एकाच ' ज्योति ' शब्दाचा यज्ञ आणि अग्नि ह्या दोन्ही अर्थीं (मुख्य) प्रयोग केला जातो (त्याप्रमाणें 'आत्मा' या शब्दाविषयीं समजावें). तेव्हां असें असतांना ' आत्मा ' या शब्दाच्या प्रयोगावरून ईक्षण-क्रिया गौण नाहीं असें कशावरून म्हणतां ? या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

नाहीं. वेदान्त्यांच्या मतीं आत्मा हाच फक्त सचेतन पदार्थ आहे व तो निराकार व नित्य आहे.

४. जल व तेज हीं जर सचेतन मानिलीं तर त्यांची उत्पत्ती संभवणार नाहीं; कारण सचेतन वस्तू नित्य असल्यामुळें तिची उत्पत्ती कधीं होत नाहीं. यावरून जल व तेज हीं अचेतन आहेत असें सिद्ध होतें.

१. अपवर्ग म्हणजे मोक्ष.

२. ' आत्मा ' या शब्दाचे सचेतन व अचेतन वस्तू असे दोन्ही मुख्य अर्थ आहेत असा यय अभिप्राय आहे.

तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ॥७॥
७ त्याचे ठिकाणीं ज्याची निष्ठा आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें सांगितल्यामुळें ('आत्मा' हा शब्द प्रधानाला लावितां येत नाहीं.) (५)

अचेतन अशा प्रधानासंबंधानें 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग करितां येत नाहीं. कारण 'तोच आत्मा आहे' या वाक्यांत प्रकरणावरून प्राप्त जें सूक्ष्मतत्त्वरूप सत् त्याचेंच ग्रहण करून 'हे श्वेतकेतू ! तें तूं आहेस' (छां० ६।८।७) या वाक्यांत मोक्ष प्राप्त करून देण्यास योग्य असा जो सचेतन श्वेतकेतू त्याला त्या सताचें ठिकाणीं निष्ठा (म्हणजे अभेदज्ञान) सांगून पुढें 'ज्याला गुरु प्राप्त झाला आहे त्या पुरुषाला ज्ञान प्राप्त होतें; त्याला (मोक्ष मिळण्याला) देहापासून सुटका होईपर्यंतच काय तो विलंब; लागलीच तो सताशीं एक होतो' (छां० ६।१४।२) या वाक्यांत त्याला मोक्षाचा उपदेश केला आहे. आतां तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें सत् शब्दानें अचेतन प्रधानाचाच निर्देश केला आहे असें मानून 'तें तूं आहेस' या वाक्यानें मुमुक्षु मनुष्याला तो सचेतन असून 'तूं अचेतन आहेस' असा शास्त्रानें उपदेश केला असें मानिलें तर तें शास्त्र भलतीच गोष्ट सांगत आहे म्हणून पुरुषाच्या अनर्थाला कारण होत असल्यामुळें अप्रमाण आहे असें मानावें लागेल; परंतु शास्त्र निर्दोष असल्यामुळें तें अप्रमाण आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. प्रमाणभूत शास्त्र जर अज्ञानी मुमुक्षूला अचेतन व अनात्मभूत अशी वस्तू आत्मा आहे असा उपदेश करील तर तो त्याजवर श्रद्धा ठेवून अंधगोलांगूलन्यायानें[३] तीच वस्तू आत्मा आहे अशी आपली बुद्धी कधींहि टाकणार नाहीं, व त्याहून व्यतिरिक्त अशा (खऱ्या) आत्म्याचें ज्ञान करून घेणार नाहीं; आणि तसें झालें म्हणजे तो (मोक्षरूप) पुरुषार्थाला मुकेल व (संसाररूप) अनर्थांत पडेल. तेव्हां स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याला ज्याप्रमाणें शास्त्र अग्निहोत्रादि खऱ्याच साधनांचा उपदेश करितें त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्यालाही शास्त्र 'तो आत्मा आहे; हे श्वेतकेतू ! तेंच तूं आहेस' (छां० ६।१६।३) असा खऱ्या आत्म्याचाच उपदेश करीत आहे असें मानणें रास्त आहे; आणि असें मानिलें तरच

---

३. "कोणी एक आंधळा मनुष्य रानांत व्याकूळ होऊन पडला असतां त्याला 'आपल्याला शहरांत कोणीं तरी पोंचवावें' अशी इच्छा झाली. ती जाणून एक लबाड मनुष्य बैलाला घेऊन त्याचे जवळ येऊन त्याला म्हणतो कीं या बैलाचें शेपूट धरून जा म्हणजे हा बैल तुला शहरांत पोंचवील. नंतर त्याच्यावर विश्वास ठेवून त्या आंधळ्यानें बैलाचें शेपूट धरल्यानंतर जसजसा बैल उड्या मारीत चालला तसतसे अनेक प्रकारचे त्या आंधळ्याला आघात होऊं लागले; तरी पण त्यानें विश्वासानें तें शेपूट न सोडतां पुष्कळ यातना सोसल्या; परंतु शेवटीं त्याच्या इच्छेप्रमाणें शहरांत जाणें झालें नाहीं." याला 'अंधगोलाङ्गूलन्याय' म्हणतात. याप्रमाणें विश्वासानें प्रधानाची उपासना केली असतां संसारांतील अनेक यातना सोसाव्या लागतील व शेवटीं मोक्ष मिळणार नाहीं तो नाहींच. (आ०)

'तापलेली कुऱ्हाड (हातांत) घेऊन (चोरीच्या आरोपापासून) मुक्त होतो[४]' या दृष्टांतानें (मी सत्य ब्रह्म आहें अशी) सत्य (ब्रह्मा-) चे ठिकाणीं ज्याची बुद्धि आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असा श्रुतीचा उपदेश जुळतो असें न मानतां सत् म्हणजे आत्मा होय या तत्त्वाचा उपदेश गौण रीतीनेंच केला आहे असें मानिलें तर 'मी उक्थ आहे असें जाण' (ऐ. आ. २।१।२।६) या वाक्यांत सांगितलेल्या ज्ञानाप्रमाणें हें ज्ञान केवळ भावनारूप होईल व त्यापासून अनित्य असेंच फल प्राप्त होईल. मग या ज्ञानापासून मोक्षरूप नित्य फल प्राप्त होतें असा श्रुतीमध्यें केलेला उपदेश जुळणार नाहीं. तेव्हां सूक्ष्मतत्त्वरूपीं सताला जो 'आत्मा' शब्द लावलेला आहे तो गौण रीतीनें लावलेला नाहीं. आतां सेवकासंबंधानें जो 'भद्रसेन माझा आत्मा आहे' असा 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग आहे तो मात्र गौण आहे असें म्हणतां येतें. कारण स्वामी आणि सेवक यांमधील भेद प्रत्यक्ष दिसत आहे. शिवाय, कांहीं वस्तूसंबंधानें शब्दाचा गौण रीतीनें प्रयोग केलेला आढळून येतो एवढ्या-वरूनच जिला फक्त शब्दच प्रमाण अशा वस्तूसंबंधानें देखील शब्दाचा गौण रीतीनें प्रयोग केला आहे अशी कल्पना करणें न्याय्य होणार नाहीं. तसें केल्यानें सर्वत्र घोटाळा उत्पन्न होईल. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं ज्याप्रमाणें ज्योति हा शब्द यज्ञ आणि अग्नि या दोन्ही अर्थांना साधारण आहे त्याप्रमाणें 'आत्मा' हा शब्दही चेतन आणि अचेतन या दोहोंना साधारण आहे तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एका शब्दाला अनेक अर्थ आहेत असें मानणें अन्याय्य आहे. तेव्हां चेतनाच्या संबंधानेंच मात्र 'आत्मा' या शब्दाचा मुख्य रीतीनें प्रयोग होतो, आणि भूतादिकांचे ठिकाणीं चेतनत्वाचा आरोप केल्यामुळें 'भूतांचा आत्मा', 'इंद्रियांचा

---

४. एखाद्या मनुष्यावर चोरीचा आरोप आला असतां तो खरा चोर आहे कीं नाहीं हें ठरविण्याकरितां लोक त्याचेकडून दिव्य करितात. ते त्याला म्हणतात कीं जर तूं खरा चोर असशील तर तापलेली कुऱ्हाड हातांत घेतली असतां ती तुला भाजील नाहींतर भाजणार नाहीं; व त्याप्रमाणें तिनें भाजलें नाही म्हणजे तो चोरीच्या आरोपापासून मुक्त होतो.(छां० ६।१६।१-२)

५. उक्थ शब्द हा स्था या धातूला उत् उपसर्ग लागून तयार झाला आहे. स्था धातूचा अर्थ 'उभें करणें' असा आहे. आणि प्राण हा शरीराला उभें करितो म्हणून प्राणाला उक्थ असें नांव आहे.

६. एखाद्या तेजस्वी मुलाला उद्देशून उच्चारलेल्या 'हा मुलगा अग्नि आहे' या वाक्यांत अग्नि हा शब्द गौण रीतीनें लाविला आहे एवढ्यानें खरोखरी जेथें विस्तव आणाव-याचा तेथें 'अग्नि आण' असा प्रयोग एखाद्यानें केला असतां तेथेंही अग्नि हा शब्द गौण रीतीनें लाविला आहे असें मानलें तर विस्तव न आणितां मुलगा आणावा लागेल व त्यामुळें व्यवहारांत फार घोटाळा होईल.

आत्मा' असा 'आत्मा' या शब्दाचा गौण रीतीनें प्रयोग केला जातो. बरें, आत्मा हा शब्द चेतन आणि अचेतन ह्या उभयतांना साधारण आहे असें जरी धरून चाललें तरी प्रकरण[7] उपपद किंवा तसलेंच दुसरें[8] कांहीं तरी निश्चायक असल्याखेरीज एखाद्या विशिष्ट स्थळीं तो त्या दोहोंपैकीं अमुक अर्थी योजिला आहे असें ठरविणें शक्य नाहीं. 'अचेतन' या अर्थाचें निश्चायक तर येथें कांहीं नाहीं. पण ईक्षण करणारें जें सत् त्याचें प्रकरण येथें चालू आहे; व चेतन असा जो श्वेतकेतू तो जवळ आहे. चेतन अशा श्वेतकेतूचा अचेतन वस्तू आत्मा असू शकत नाहीं असें आम्हीं मागें सांगितलें आहे. यावरून 'आत्मा' हा शब्द या ठिकाणीं चेतनवाचक आहे असें निश्चित होतें. आतां 'ज्योति' शब्दही लौकिक प्रयोगावरून अग्नि या अर्थींच रूढ आहे. परंतु अर्थवादानें यज्ञ आणि अग्नि यांमध्यें कल्पिलेल्या सादृश्यामुळें तो शब्द यज्ञ या अर्थाचा वाचक होण्यास प्रवृत्त झाला आहे. ह्यास्तव 'ज्योति' शब्दाचा दृष्टांत येथें लागू पडत नाहीं. अथवा मागील सूत्रांतच 'आत्मा' या शब्दाचें व्याख्यान करितेवेळीं त्या 'आत्मा' या शब्दाचा गौण रीतीनें किंवा साधारण रीतीनें प्रयोग केला आहे अशा सर्व शंकांचें निराकरण करून प्रधान जगाचें कारण नाहीं अशाविषयीं मागील सूत्रांत दिलेल्या हेतूंहून एक निराळा हेतू या सूत्रांत दिला आहे असें हें सूत्र लावावें. यावरून अचेतन प्रधान सत् शब्दानें सांगितलें नाहीं असें सिद्ध झालें. (७)

आणखी कशावरून प्रधान सत् शब्दानें सांगितलें नाहीं ?

हेयत्वावचनाच्च ॥ ८ ॥

८ आणि (तें) हेय आहे असें वचन नसल्यामुळेंही
(सत् शब्दानें प्रधान सांगितलें नाहीं.) (५)

जर सत् शब्दानें सांगितलेल्या अनात्मभूत अशा प्रधानाचाच 'तो आत्मा आहे, हे श्वेतकेतू ! तेंच तूं आहेस' या वाक्यांत उपदेश केला असेल तर त्या

---

७. ज्या शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत त्या शब्दाचा प्रयोग केला तर त्या ठिकाणीं अमुकच अर्थ घ्यावा असा निश्चय, प्रकरण उपपद वगैरे गोष्टींवरून होतो. जसें एखाद्या मनुष्यानें जेवतांना 'सैंधव आण' असें सांगितलें तर त्या वाक्यांतील सैंधव या शब्दाचा अर्थ जेवणाचें प्रकरण चालू असल्यामुळें मीठ असाच आहे, घोडा हा अर्थ नाहीं असा निश्चय होतो तसें 'तांबडा सैंधव आण' या वाक्यांत तांबडा हें उपपद (म्ह० जवळ असणारा शब्द) आहे; आणि मिठाला तर तांबडेपणा मुळींच नाहीं म्हणून सैंधव शब्दाचा येथें घोडा असा अर्थ आहे, मीठ हा अर्थ नाहीं असा निश्चय होतो.

८. संयोग, वियोग वगैरे. (काव्यप्रकाश उल्लास २ पहा.)

९. अग्नि हा वस्तूंचें ज्ञान करून देतो तसेंच स्तोम (म्ह० स्तावक मंत्र) हे देवता वगैरे जे आपले अर्थ त्यांचें ज्ञान करून देतात. ह्या सादृश्यामुळें ज्योति हा शब्द स्तोमाला लाविला आहे व स्तोम हा यज्ञाचा एक भाग असल्यामुळें त्यालाही ज्योति शब्द लाविला आहे.

उपदेशाच्या श्रवणानें अनात्मभूत वस्तूचें ज्ञान झाल्यामुळें तो श्वेतकेतू त्या अनात्मभूत वस्तूवरच निष्ठा ठेवील, ती त्यानें ठेवूं नये ह्मणून मुख्य आत्म्याचा उपदेश करूं इच्छिणाऱ्या त्याच्या बापानें ती अनात्मभूत वस्तू हेय (ह्मणजे त्याज्य) आहे असें सांगावयाला हवें होतें. जसें अरुंधती नामक तारा दाखवूं इच्छिणारा कोणी मनुष्य त्या ताऱ्याजवळच असणाऱ्या दुसऱ्या एका मोठ्या ताऱ्याकडे बोट करून हाच अरुंधती नामक तारा असें खोटेंच सांगतो; व नंतर तो अरुंधती नव्हे, असें ह्मणून मग खरा अरुंधती नामक ल्हान तारा दाखवितो, त्याप्रमाणें हा आत्मा नव्हे असें बापानें पुढें सांगावयाला हवें होतें, पण असें त्यानें पुढें सांगितलें नाहीं. केवळ सत् हेंच आत्मा आहे असें ज्ञान सांगूनच छांदोग्य उपनिषदांतील सहावा अध्याय समाप्त केला आहे. सूत्रांत ' आणि ' हा शब्द 'सत् शब्दानें प्रधान न घेण्याला प्रतिज्ञाविरोध-नामक आणखी एक हेतु आहे ' असें दाखविण्याकरितां घातला आहे. ' प्रधान हेय आहे अशाबद्दल श्रुतीचें वचन आहे ' असें जरी गृहीत धरलें तरी तुझ्यावर ' प्रतिज्ञाविरोध ' नामक एक दोष येणार. तो असा:— 'कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें ' अशी (श्रुतीची) प्रतिज्ञा आहे असें समजतें. कारण, या अध्यायाच्या आरंभीं असें म्हटलें आहे:— ' जिच्या योगानें ज्याचें श्रवण झालें नाहीं त्याचें श्रवण होतें, ज्याचा तर्क झाला नाहीं त्याचा तर्क होतो व ज्याचा निश्चय झाला नाहीं त्याचा निश्चय होतो, अशी विद्या कोणती हें तूं विचारलेस काय ' ? (छां० ६।१।२) ' भगवन्! अशी ती विद्या कोणती ? ' ' हे सोम्य ! एक मृत्तिकेचा पिंड जाणल्यानें सर्व मृत्तिकामय जाणलें जातें; विकार म्हणजे केवळ नाम होय; आणि त्याचा वाणीमध्येंच आरंभ आहे; तें सर्व मृत्तिका आहे एवढेंच खरें आहे. ' (छां० ६।१।४) ' हे सोम्य ! अशी ती विद्या आहे ' (छां० ६।१।६) आतां जें सर्व भोग्य वस्तूंचें कारण आणि जें तुझ्या मतीं सत् शब्दानें सांगितलें आहे त्या प्रधानाचें तें ' हेय आहे ' असें किंवा तें ' अहेय आहे ' असें जरी ज्ञान झालें तरी त्या ज्ञानानें भोक्तृवर्गाचें ज्ञान होत नाहीं; कारण, भोक्तृवर्ग

---

१. एखादा सिद्धांत सांगून जर त्याच्या उलट कांहीं सांगितलें तर त्या सिद्धांताला बाध येतो. याला प्रतिज्ञाविरोध म्हणतात. उदा०—'कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें' हा श्रुतीचा सिद्धांत होय. आतां जर अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानलें तर प्रधानरूप कारणाचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें; परंतु तसें होत नाहीं. कारण प्रधानाचें ज्ञान झाल्यानें भोक्ता जो जीव त्याचे ज्ञान होत नाहीं. कारण, सचेतन जीव हा अचेतन प्रधानाचें कार्य होऊं शकत नाहीं; आणि कारणाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व कार्यरूप वस्तूंचें ज्ञान होतें असाच श्रुतीचा अभिप्राय आहे. तेव्हां अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानल्यानें कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें या सिद्धांताला बाध येतो.

२. जीवांच्या समुदायाचें.

हा प्रधानाचा विकार नव्हे. तेव्हां प्रधान ‘ सत् ’ शब्दानें सांगितलें नाहीं असें सिद्ध होतें. (८)

आणखी कशावरून प्रधान ‘ सत् ’ शब्दानें सांगितलें नाहीं ?

स्वाप्ययात् ॥ ९ ॥

९ (जीवात्मा) आपणामध्यें अपीत होत असल्यामुळें— (ही सत् शब्दानें प्रधान सांगितलें नाहीं). (५)

सत् शब्दानें सांगितलेलें जें (जगाचें) कारण त्याच्याच संबंधानें श्रुतींत म्हटलें आहे:—‘ जेव्हां हा पुरुष सुप्त आहे असें म्हणतात तेव्हां हे सोम्य ! तो सताशीं एक होतो, तो आपल्यामध्यें लय पावतो; म्हणून तो सुप्त आहे (स्वपिति) असें म्हणतात; कारण, तो जेव्हां स्वा- (म्हणजे आपणा—) मध्यें अपीत होतो (म्हणजे लय पावतो) ’ (छां. ६।८।१) या श्रुतीमध्यें पुरुषासंबंधानें सुप्त होतो (स्वपिति) असा जो शब्द लोकप्रसिद्ध आहे त्याची व्युत्पत्ति सांगितली आहे. ‘ आपण ’ (स्व) या शब्दानें येथें आत्मा हा अर्थ सांगितला आहे. तेव्हां ‘ सत् ’ शब्दानें सांगितलेला जो प्रकृत आत्मा त्यामध्यें अपीत होतो म्हणजे लय पावतो असा सूत्रार्थ होतो. ‘ इ ’ धातूला अपि हा उपसर्ग लागला असतां त्याचा ‘ लय पावणें ’ असा अर्थ होतो हें प्रसिद्ध आहे. कारण प्रभव आणि अप्यय या दोन शब्दांचा उत्पत्ति आणि प्रलय या अर्थीं प्रयोग केलेला आढळून येतो. जेव्हां जीव बुद्धिव्यापाररूप विशिष्ट उपाधींच्या संबंधामुळें (निरनिराळ्या) बाह्य पदार्थांचें ग्रहण करितो व त्यांपैकींच (देहरूपी) एका विशिष्ट पदार्थाचा अभिमान बाळगतो तेव्हां तो जागृति—अवस्थेंत असतो असें म्हणतात. तसेंच, जेव्हां तो (जागृति—अवस्थेंतील) वासनांनीं युक्त होऊन स्वप्नें पाहतो तेव्हां त्याला मन असें म्हणतात; परंतु जेव्हां सुषुप्तावस्थेंत या दोन्ही उपाधींचा उपरम होतो तेव्हां तेथें उपाधींच्या संबंधापासून उत्पन्न झालेला जो देहरूप विशिष्ट पदार्थाचा अभिमान तो नसल्यामुळें तो जणूं काय आपल्या आत्म्यामध्यें लय पावतो म्हणून तो आपल्यामध्यें अपीत होतो (स्वपिति) असें म्हणतात. ज्याप्रमाणें पुढील श्रुतीनें हृदय शब्दाची व्युत्पत्ति सांगितली

३. कारण जीव सचेतन आहे व प्रधान अचेतन आहे व सचेतन पदार्थ अचेतन पदार्थापासून उत्पन्न होत नाहीं.

१. अप्यय हें नाम इ धातूला अपि हा उपसर्ग लावून व पुढें अ प्रत्यय करून सिद्ध केलें आहे. अपि + इ = अपी म्हणजे लय पावणें. अपी + अ = अप्यय म्हणजे लय.

२. ‘ बुद्धिव्यापाररूप विशिष्ट उपाधीच्या योगानें घट वगैरे स्थूल पदार्थांशीं स्वतःचा संबंध झाल्यामुळें ’ असा मूळ संस्कृत विशेषणाचा अर्थ गोविंदानंद आणि आनंदगिरी ह्यांनीं दिला आहे.

आहे :—' तो हा आत्मा हृदयांत आहे; हृदयांत हा (हृदि अयम्) हीच त्या (हृदय शब्दा-) ची व्युत्पत्ति; म्हणून (हृदयाला) हृदय असें म्हणतात' (छां० ८।३।३); किंवा ज्याप्रमाणें पुढील श्रुतीनें ' अशनाया[3] ' आणि ' उदन्या[4] ' शब्दांची (अनुक्रमें जल आणि तेज या अर्थी) प्रवृत्ति होण्याचें कारण सांगितलें आहे :—जलच त्या अशिताला (अन्नाला) नेतें (जिरवतें), तेजच त्या पीताला (पाण्याला) नेतें (जिरवतें) ' (छां. ६।८।३।५) त्याप्रमाणेंच सुप्त होतो (स्वपिति) या शब्दाची व्युत्पत्ति दाखवून वरील श्रुतीनें आपण (स्व) म्हणजे सत् शब्दानें सांगितलेला जो आत्मा त्यामध्यें (जीव) अपीत होतो (लय पावतो) असा अर्थ दाखविला आहे. आतां चेतन असा जो आत्मा तो अचेतन प्रधान आपलें स्वरूप समजून त्यांत कधींही लय पावणार नाहीं. बरें, ' आपण ' (स्व) शब्दाचा अर्थ (आत्म्याप्रमाणें) आत्मीय असाही असल्यामुळें ' आपण ' (स्व) शब्दानें प्रधानच सांगितलें आहे असें जरी घेतलें तरी देखील चेतन अचेतनांत लय पावतो हा विरोध प्राप्त होतोच. ' चैतन्यरूप आत्म्यानें आलिंगिलेला हा (पुरुष) बाहेरचें आणि आंतलें कांहींही जाणत नाहीं ' (बृ. ४।३।२१) या दुसऱ्या श्रुतींतही सुषुप्तावस्थेमध्यें जीवाचा चेतनांतच लय होतो असेंच दाखविलें आहे. यावरून सर्व चेतनांचा ज्यांत लय होतो तें सत् शब्दानें सांगितलेलें चेतन जगाचें कारण आहे; प्रधान नव्हे. (९)

आणखी कशावरून प्रधान जगाचें कारण नाहीं ?

गतिसामान्यात् ॥ १० ॥

१० सारखाच बोध होत असल्यामुळें (प्रधान जगाचें कारण नव्हे). (५)

' जगाचीं निरनिराळीं कारणें आहेत :—कोठें चेतन ब्रह्म जगाचें कारण आहे, कोठें अचेतन प्रधान, व कोठें (परमाणू वगैरे) दुसरेंच कांहीं' असा बोध जसा तर्कशास्त्रापासून होतो तसा जर वेदान्तशास्त्रापासूनही झाला असता, तर कदाचित् प्रधान जगाचें कारण आहे या मताच्या अनुरोधानें ईक्षणक्रिया वगैरे विषयींच्या श्रुती लावून घेतां आल्या असत्या. परंतु असा बोध मुळींच होत नाहीं. सर्व वेदान्तांपासून चेतन (ब्रह्म) जगाचें कारण आहे असा सारखाच बोध होतो. उदाहरणार्थ :—' ज्याप्रमाणें दीप्त

३. 'अशनाया' हा शब्द अश् (खाणें) व नी (नेणें) या दोन धातूंपासून झाला आहे. खाल्लेल्या अन्नाला जी नेते (जिरवते) ती अशनाया म्हणजे पाणी होय. कारण पाण्याच्या योगानें खाल्लेलें अन्न पचतें.

४. 'उदन्या' हा शब्द उद (उदक) व नी (नेणें) या दोहोंवरून झाला आहे. उदकाला जी नेते (जिरवते) ती उदन्या (तेज) होय. कारण तेजरूपी जठराग्नीच्या योगानें प्यालेलें पाणी पचतें.

झालेल्या अग्नीपासून सर्व दिशांकडे त्याच्या ठिणग्या जातात त्याप्रमाणेंच ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण आपआपल्या स्थळीं जातात; (तसेंच प्राणांपासून देव व देवांपासून लोक (आपआपल्या स्थळीं जातात) ' (कौ. ६।३) ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) ' आत्म्यापासूनच हें सर्व (उत्पन्न झालें आहे) ' (छां. ७।२६।१) ' आत्म्यापासून हा प्राण उत्पन्न होतो ' (प्र. ३।३). हीं सर्व वेदान्तवाक्यें आत्मा (जगाचें) कारण आहे असें प्रतिपादन करितात. आणि आत्मा हा शब्द चेतनवाचक आहे हें तर आम्हीं पूर्वीं सांगितलेंच आहे. ज्याप्रमाणें (सर्व) चक्षू वगैरेंपासून रूप वगैरेंचा सारखाच बोध होतो त्याप्रमाणें सर्व वेदान्तवाक्यांपासून चेतन (ब्रह्म जगाचें) कारण आहे असा सारखाच बोध होतो. तेव्हां या गोष्टीच्या[१] प्रामाण्याबद्दल हें एक मोठेंच कारण आहे असें समजलें पाहिजे. यावरून (सर्व वेदान्तवाक्यांपासून) सारखाच बोध होत असल्यामुळें सर्वत्र ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें सिद्ध झालें. (१०)

आणखी कशावरून सर्वज्ञ ब्रह्म जगाचें कारण आहे ?

श्रुतत्वाच्च ॥ ११ ॥

११ आणखी श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे म्हणून. (५)

' सर्वज्ञ ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें श्रुतीमध्यें साक्षात् शब्दांनीं सांगितलें आहे. श्वेताश्वतरांच्या मंत्रोपनिषदामध्यें सर्वज्ञ जो ईश्वर त्याच्या संबंधानें असें म्हटलें आहे :--' तो[१] कारण आहे, इंद्रियांचा अधिपति (जो जीव) त्याचा अधिपति आहे आणि ह्याला उत्पन्न करणारा कोणी नाहीं व ह्याचा अधिपति-(ही) कोणी नाहीं. ' (श्वे. ६।९.) यावरून ' सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, अचेतन प्रधान, किंवा दुसरें कोणी एखादें कारण नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (११)

[श्रुतीमध्यें ब्रह्माचें एक सोपाधिक म्हणजे उपाधीनें युक्त व दुसरें निरुपाधिक म्हणजे उपाधीनें रहित अशीं दोन रूपें सांगितलीं आहेत. त्यांपैकीं निरुपाधिक ब्रह्माच्या ज्ञानानेंच मोक्ष प्राप्त होतो; परंतु सोपाधिक ब्रह्माची उपासना केल्याशिवाय निरुपाधिक ब्रह्माचें ज्ञान होत नाहीं. म्हणून उपासनेकरितां ब्रह्माचें निरनिराळ्या उपाधींनीं युक्त असें रूप वर्णिलें आहे. ब्रह्म जरी एक आहे तरी निरनिराळ्या उपाधींमुळें ब्रह्माच्या उपासना अनेक प्रकारच्या आहेत व त्या उपासनांचीं फलेंही निरनिराळ्या तऱ्हेचीं आहेत. आतां श्रुतीमध्यें ज्या ठिकाणीं सोपाधिक ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे त्या ठिकाणीं उपाधि विवक्षित आहे किंवा नाहीं असा संशय येतो. तेव्हां उपाधि विवक्षित असल्यास ब्रह्माचें 'उपास्य' या रूपानें वर्णन केलें आहे व उपाधि विवक्षित नसल्यास ब्रह्माचें ' ज्ञेय ' या रूपानें वर्णन केलें आहे असा निश्चय करण्याकरितां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे.

---

१. जगाचें कारण चेतनच आहे या गोष्टीच्या.

१. येथें ' तो ' या सर्वनामानें मागें सांगितलेल्या सर्वज्ञ ईश्वराचा परामर्श केला आहे.

ह्या अधिकरणामध्यें बाराव्या सूत्रापासून एकोणीस सूत्रापर्यंत८सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू० १२) ह्या अधिकरणामध्यें तैत्तिरीयक उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील 'आनंदमय' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. त्यांत पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आनंदमय म्हणजे जीवात्माच होय; ब्रह्म नव्हे. याचीं कारणें तीन आहेत. (१) अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, वगैरेंच्या वर्णनांतच आनंदमयाचें वर्णन आहे; आणि ज्या अर्थीं अन्नमय वगैरे ब्रह्म नाहीं त्या अर्थीं आनंदमयही ब्रह्म नाहीं. (२) आनंदमयाला शिर वगैरे अवयव सांगितले आहेत तेही जीवालाच संभवतात, निरवयव ब्रह्माला संभवत नाहींत. (३) आनंदमयाला शरीर आहे असें सांगितलें आहे; पण ब्रह्माला तर शरीर नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः— आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण 'आनंद' शब्दाचा ब्रह्म या अर्थीं येथें पुष्कळ वेळां प्रयोग आला आहे. पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं तिन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) समजण्याला कठिण अशी एखादी वस्तु जेव्हां मनुष्याला सांगावयाची असते तेव्हां तो प्रथम त्या वस्तूच्या दुसऱ्या खुणा सांगून नंतर ती वस्तु सांगतो. जसें अरुंधती नांवाची तारका जेव्हां एखाद्याला दाखवावयाची असते तेव्हां तिच्या जवळच्या मोठ्या तारका दाखवून नंतर अरुंधती दाखवितात. तसेंच एकाएकीं परमात्म्याचें ज्ञान मनुष्याला होणार नाहीं म्हणून अगोदर अन्नमय नंतर त्याच्या आंत प्राणमय इत्यादि प्रकार सांगून शेवटीं सर्वांच्या आंत आनंदमय असें सांगितलें आहे. आतां ब्रह्मच सर्वांच्या आंत म्हणजे सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय. (२) ब्रह्माला जरी स्वभावतः अवयव नाहींत तरी उपाधीमुळें त्याजवर अवयवांची कल्पना केली आहे. (३) त्याला शरीर आहे असें जें म्हटलें आहे तें अन्नमय वगैरे शरीरांच्या द्वारानें त्याचें वर्णन केलें आहे म्हणून म्हटलें आहे. (सू. १३) पूर्वपक्षी म्हणतो कीं, आनंदमय शब्दांतील 'मय' हा जो प्रत्यय आहे त्याचा अर्थ आनंदाचा विकार असा होतो, आणि परमात्मा तर कोणाचाच विकार नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः— 'मय' प्रत्ययाचा अर्थ 'पुष्कळ' असाही व्याकरणांत सांगितला आहे व 'परमात्मा आनंदानें पुष्कळ भरलेला आहे' असें श्रुतीवरून समजतें.(सू. १४)आनंदमय शब्द ज्या वाक्यांत आहे त्या वाक्याच्या पुढें 'तोच दुसऱ्याला आनंद देतो' असें सांगितलें आहे. यावरून 'आनंदानें भरलेला' असा परमात्माच 'आनंदमय' शब्दानें घेतला पाहिजे असें सिद्ध होतें. कारण, ज्याच्या जवळ पुष्कळ आनंद आहे तोच दुसऱ्याला आनंद देऊं शकतो. जो स्वतः श्रीमंत असतो तोच दुसऱ्याला द्रव्य देण्याला समर्थ असतो. (सू. १५) या उपनिषदाच्या आरंभीं एक मंत्र आहे, त्यांत परमात्म्याचें वर्णन केलें आहे. तेव्हां त्याच्या पुढें दिलेल्या ब्राह्मणांतही 'परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे' असें मानलें पाहिजे. कारण मंत्र आणि ब्राह्मण यांमध्यें विरोध येतां कामा नये. (सू० १६) आनंदमय शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाहीं. कारण त्याचे पुढील वाक्य असें आहेः—'त्यानें इच्छा केलीः—मींच पुष्कळ व्हावें व प्रजा उत्पन्न करावी; नंतर त्यानें तप करून हें सर्व जग उत्पन्न केलें.' आतां हें वाक्य जीवात्म्याच्या संबंधानें लावितां येत नाहीं. कारण शरीर वगैरे सर्व उत्पन्न होण्यापूर्वीं 'इच्छा करणें', 'आपणच सर्व जग होणें' आणि 'सर्व उत्पन्न करणें' या वरील वाक्यांत सांगितलेल्या तीन गोष्टी जीवाला संभवत नाहींत. (सू० १७) शिवाय 'आनंदमयाचा लाभ झाला म्हणजे जीव आनंदित होतो' असें पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे. यावरून आनंदमय शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाहीं.कारण, 'जीवात्म्याला जीवात्म्याचा लाभ होतो' हें म्हणणें संभवत नाहीं. आतां जीवात्मा आणि परमात्मा हे जरी वास्तविक एकच आहेत तरी अज्ञानामुळें ते भिन्न आहेत असा समज झाला असल्यामुळें जीवात्म्याला परमात्म्याचा लाभ

होतो असें म्हणणें जुळतें. (सू० १८) ' त्यानें (जगाच्या कारणानें) इच्छा केली मीं पुष्कळ व्हावें ' इत्यादि वर दिलेल्या वाक्यांवरून जगाचें कारण प्रधान नव्हे हेंही सिद्ध होतें. मागील अधिकरणांत जरी ही गोष्ट सिद्ध केली आहे तरी तीच गोष्ट वरील वाक्याचा साहजिक प्रसंग आल्यामुळें पुन्हां येथें सांगितली आहे. (सू० १९) ह्या आनंदमयाचें ज्ञान झालें असतां मनुष्य मुक्त होतो असें सांगितलें आहे. आतां जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होण्याचा संभव नाहीं. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें. येथपर्यंत या आठ सूत्रांचें वृत्तिकारांच्या मताप्रमाणें व्याख्यान झालें. आतां आचार्यांच्या मतीं हें व्याख्यान बरोबर नाहीं. त्यांच्या मतीं या अधिकरणामध्यें सूत्रकारांनीं आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे असें ठरविलें नाहीं. तर या वाक्यांच्या पुढें ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व आश्रय होय ' असें जें वाक्य आहे त्यांत ब्रह्माचें मुख्यत्वानेंच वर्णन केलें आहे; 'आनंदमयाचा अवयव' अशा रूपानें केलें नाहीं असा सिद्धांत केला आहे. आचार्यांचें म्हणणें असें:—मागील वाक्यांत अन्नमय, प्राणमय, मनोमय वगैरे ठिकाणीं ' मय ' प्रत्ययाचा विकार असा अर्थ घेतला आहे. तेव्हां या वाक्यांत आनंदमय या ठिकाणींच फक्त मय प्रत्ययाचा अर्थ बदलून आनंदमय शब्द ब्रह्माला लावणें बरोबर नाहीं. आतां ब्रह्माचें प्रकरण मागून चालू आहे म्हणून आनंदमय शब्दानें ब्रह्म घेतलें पाहिजे असें म्हणाल तर अन्नमय, प्राणमय वगैरे शब्दांनींही ब्रह्मच घ्यावें लागेल. पण तसें तर तुम्हीं घेत नाहीं. शिवाय, पुढें जर ब्रह्माचें वर्णन बिलकूल नसतें तर मात्र तुमचें म्हणणें बरोबर होतें; परंतु येथें पुढें पुच्छ-वाक्यांत स्पष्ट 'ब्रह्म' या शब्दानेंच ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. तेव्हां ब्रह्माचें प्रकरण सुटलें असें होत नाहीं. आतां असें म्हणाल कीं पुच्छ-वाक्यांत ' आनंदमयाचा अवयव ' अशा रूपानें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे, मुख्यत्वानें केलें नाहीं; तर तें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्माचें प्रकरण चालू असल्यामुळें ब्रह्माचें मुख्यत्वानें वर्णन केलें आहे असें म्हटलें पाहिजे. आतां असें म्हणाल कीं, ' आनंदमयाचा अवयव ' अशा रूपानें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी ब्रह्माचें प्रकरण सोडलें असें होत नाहीं. तर त्यावर आमचें उत्तर:—ब्रह्माचें प्रकरण सोडलें असें होत नाहीं खरें; परंतु मग एकच ब्रह्म आनंदमयाच्या वाक्यांत ' अवयवी ' व पुच्छ-वाक्यांत ' अवयव ' अशा दोन विरुद्ध रीतींनीं वर्णिलें असें होईल. शिवाय, 'याचें (ब्रह्माचें) ज्याला ज्ञान झालें आहे तो खरा अस्तित्वांत आहे आणि ज्याला ज्ञान नाहीं तो असून नसल्यासारखाच होय ' हें पुढील वाक्य मुख्य ब्रह्माच्या संबंधानेंच चांगलें जुळतें. कारण ब्रह्माचें ज्ञान सर्वांना होत नाहीं. पण आनंदमय हा सर्वांनाच (जीव या रूपानें) प्रसिद्ध असल्यामुळें त्याचें ज्ञान कोणाला नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. आतां ब्रह्माचें जर मुख्यत्वानें वर्णन केलें आहे तर तें कोणाचाही अवयव नसल्यामुळें त्याला आनंदमयाचें पुच्छ कसें ह्मटलें अशी शंका घेऊं नये. कारण या ठिकाणीं पुच्छ शब्दाचा ' आधार ' असा लाक्षणिक अर्थ विवक्षित आहे. आतां आनंदमय शब्दानें ब्रह्म सांगितलें आहे असें घेतलें तर आनंदमयाला अवयव सांगितले असल्यामुळें त्या वाक्यांत सगुण ब्रह्म सांगितलें आहे असें होईल; परंतु पुढील वाक्यांत निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन स्पष्ट आहे. शिवाय आनंदमय शब्दांतील मय प्रत्ययाचा ' पुष्कळ ' असा अर्थ घेऊन तो शब्द ब्रह्माला लावला तर ' ब्रह्मामध्यें पुष्कळ ' आनंद आहे पण थोडें तरी दुःख आहे ' असा त्याचा अर्थ होईल. पण ब्रह्म तर केवळ आनंदरूपीच आहे. त्यामध्यें दुःखाचा लेशही नाहीं. शिवाय आनंमयाला शरीर असल्यामुळें प्रत्येक शरीराला आनंदमय भिन्न आहे पण ब्रह्म तर एकच आहे; ह्मणूनही आनंदमय ह्मणजे ब्रह्म नव्हे. आतां आनंद शब्द पुढें पुष्कळ वेळां आला आहे ह्मणून आनंदमय ह्मणजे परमात्माच होय असें जें तुम्हीं ह्मटलें आहे तें

बरोबर नाहीं कारण आनंदमय हा शब्द पुढें पुष्कळ वेळां आलेला नाहीं, तर आनंद हाच शब्द पुष्कळ वेळां आलेला आहे. आतां आनंद शब्द लक्षणेनें आनंदमय याच अर्थी घातला आहे असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण आनंदमयाच्या वाक्यांत आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे असें स्वतंत्रपणानें निश्चित झालें असतें तर पुढें लक्षणेनें आनंद शब्द आनंदमय या अर्थी घेतला असता. पण तसें निश्चित झालें नाहीं म्हणून लक्षणा घेण्याचें प्रयोजन नाहीं. आतां आनंदमय हा प्राप्त करून घेतला पाहिजे असें पुढें सांगितलें आहे; पण आनंदमय शब्दानें ब्रह्म घेतलें नाहीं तर ज्ञानी मनुष्याला ब्रह्मप्राप्तिरूप फल सांगितलें नाहीं असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण आनंदमय प्राप्त झाला म्हणजे आनंदमयाचें पुच्छ जें ब्रह्म तेंही प्राप्त झालेंच असें म्हणण्याला कांहीं हरकत नाहीं. आतां 'त्यानें इच्छा केली मीं पुष्कळ व्हावें' हें वाक्य ब्रह्माविषयीं आहे, व हें वाक्य आनंदमयाच्या वाक्याजवळ आहे; म्हणून आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण हें वाक्य आनंदमयाच्या वाक्यापेक्षां पुच्छवाक्याच्याच अधिक जवळ आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं, 'तो इच्छा करता झाला' या वाक्यांत 'तो' हें पुल्लिंगी सर्वनाम असल्यामुळें हें वाक्य ब्रह्मविषयक आहे असें म्हणतां येत नाहीं; कारण ब्रह्म शब्द नपुंसकलिंगी असल्यामुळें त्याबद्दल 'तो' हें सर्वनाम येणार नाहीं; तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' या वाक्यांत पुल्लिंगी आत्मा हा शब्द घातला आहे व या आत्मशब्दाबद्दलच 'तो' हें सर्वनाम आलें आहे; म्हणून त्यावरून ब्रह्माचें प्रकरण चालू आहे असें समजण्याला हरकत नाहीं. शिवाय तुम्हीं जें म्हटलें आहे कीं भृगुवल्लींत पांच वेळां ब्रह्म सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्मवल्लींतही पांचव्या वेळीं सांगितलेला आनंदमय हा ब्रह्मच होय, तर तेंही तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण आनंदवल्लीत (त्यानें आनंद ब्रह्म आहे असें जाणलें या वाक्यांत) आनंद शब्दाला मय प्रत्यय मुळींच लावलेला नाहीं. शिवाय या वाक्यांत ब्रह्माला प्रिय वगैरे अवयव आहेत असें मुळींच सांगितलेलें नाहीं. यावरून आनंद शब्दाचाच अर्थ ब्रह्म होय, आनंदमयाचा नव्हे असें सिद्ध होतें.]

[वर दिलेल्या प्रमाणावरून आनंदमयाच्या वाक्याबद्दल येथें वाद नाहीं, तर पुच्छ-वाक्याबद्दल वाद आहे असें आचार्यांनीं सिद्ध केलें. यानंतर त्यांनीं या अधिकरणांतील सर्व सूत्रांचें निराळें व्याख्यान केलें आहे.]

६ आनन्दमयाधिकरणम् (सू. १२–१९)

शंका:– 'ह्या (जगा-) ची उत्पत्ति वगैरे ज्यापासून होतात (तें ब्रह्म होय)' (१।१।२) ह्याला आरंभ करून 'श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे म्हणून' (१।१।११) ह्या पर्यंतच्या सूत्राखालीं जीं जीं वेदान्तवाक्यें दाखल केलीं आहेत तीं 'सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे' असा अर्थ प्रति-पादन करितात हें युक्तिपूर्वक सिद्ध करून दाखविलें. आणि (सर्व वेदान्तवाक्यांपासून) 'सारखाच बोध होतो' असें कारण सांगून त्यावरून सर्व वेदान्तवाक्यें 'जगाचें कारण चेतन आहे' याच गोष्टीचें प्रतिपादन करणारीं आहेत असें स्पष्ट केलें. तेव्हा आतां

पुढील ग्रंथ कशाकरितां ? उत्तरः–(श्रुतीवरून) ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे असें समजतें: नाम आणि रूप ह्या विकारांचे जे भेद तद्रूप उपाधींनीं युक्त असें एक, आणि दुसरें याउलट म्हणजे सर्व उपाधींनीं रहित. 'जेथें[१] द्वैत असल्यासारखें वाटतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो; परंतु जेव्हां हा सर्व आपणच होतो तेव्हां हा कशानें कोणाला पाहील ? (बृ० ४।५।१५) 'जेथें हा दुसरें कांहीं पाहत नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणीत नाहीं तें मोठें[२] होय. आणि जेथें हा दुसरें कांहीं पाहतो दुसरें कांहीं ऐकतो, दुसरें कांहीं जाणतो तें अल्प होय. जें मोठें तें अमृत आणि जें अल्प तें मर्त्य होय' (छा० ७।२४।१) 'ज्ञानी (परमात्मा–) च सर्व रूपें[३] उत्पन्न करून त्या रूपांना नांवें देऊन (त्या रूपांना त्या नांवांनीं) हाक मारीत बसतो' (तै० आ० ३।१२।७) अवयवरहित, क्रियारहित शांत[४], दोषरहित[५], निर्लेप[६], अमृतत्वाप्रत[७] (पोंचविण्याला) उत्तम सेतु आणि ज्यानें लांकडें जाळलीं आहेत अशा अग्नीसारखा[८] (असा जो आत्मा त्याला जाणावें)' (श्वे० ६।१९). 'हें नव्हे, हें नव्हे' (बृ० २।३।६) '(जें) मोठें नाहीं, लहान नाहीं' (बृ० ३।८।८) 'अपूर्ण स्थान[९] निराळें आणि पूर्ण स्थान[१०] निराळें' अशीं हजारों वाक्यें एक (ब्रह्म) ज्ञानाचें विषय आहे, आणि दुसरें (ब्रह्म) अज्ञानाचें विषय आहे अशा रीतीनें ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे असें दाखवितात[११]. त्यांपैकीं अज्ञानावस्थेमध्यें

---

१. अज्ञानावस्थेमध्यें.

२. परब्रह्म.

३. वस्तू.

४. परिणामरहित.

५. काम, क्रोध वगैरे दोषांनीं रहित.

६. अविद्यासंबंधरहित, किंवा धर्माधर्मसंबंधरहित.

७. मोक्षाप्रत.

८. जसा अग्नि आपलीं लांकडें जाळून शांत झालेला असतो त्याप्रमाणें अविद्येचा नाश करून निर्गुणरूपानें राहिलेला (र० आ०), किंवा दैदीप्यमान (श्वेता० भाष्य०).

९. सगुणब्रह्मरूप.

१०. निर्गुणब्रह्मरूप.

११. 'जेथें द्वैत असल्यासारखें वाटतें' इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतीवरून उपाधींनीं युक्त व उपाधींनीं रहित असें दोन प्रकारचें ब्रह्म आहे असें सिद्ध होतें. तसेंच छांदोग्य श्रुतीवरून आणि शेवटच्या श्रुतीवरून दोन्ही प्रकारचें ब्रह्म सिद्ध होतें. तैत्तिरीयारण्यक श्रुतीवरून उपाधींनीं युक्त ब्रह्म सिद्ध होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदावरून व त्याचे पुढें दाखविलेल्या बृहदारण्यकांतील दोन्ही श्रुतिवाक्यांवरून उपाधींनीं रहित ब्रह्म सिद्ध होतें. ज्ञानी मनुष्याच्या संबंधानें निरुपाधिक (निर्गुण) ब्रह्माचा उपदेश केला आहे; व अज्ञानी मनुष्याला सगुण ब्रह्माची उपासना केल्यावांचून निर्गुण ब्रह्म प्राप्त होणार नाहीं म्हणून त्याचे संबंधानें सोपाधिक (सगुण) ब्रह्माचा उपदेश केला आहे.

ब्रह्मासंबंधीं उपास्य, उपासक इत्यादि प्रकारचा सर्व व्यवहार[१२] संभवतो, त्यांतही ब्रह्माच्या कांहीं उपासना उत्कर्ष[१३] व्हावा याकरितां आहेत, कांहीं क्रमाक्रमानें मुक्ति मिळावी याकरितां आहेत आणि कांहीं कर्माची समृद्धि[१४] व्हावी याकरितां आहेत. (ब्रह्म जरी एक आहे तरी त्याच्या) उपासना ह्या विशेष प्रकारचे गुण आणि उपाधी[१५] यांच्या भेदामुळें भिन्न भिन्न होतात. तेव्हां जरी त्या त्या विशेष गुणांनीं युक्त असा एकच परमात्मा उपास्य आहे तरी ज्या ज्या गुणाला अनुलक्षून उपासना केलेली असते (त्या त्या गुणाप्रमाणें त्या त्या उपासनेचीं) फळें हीं निरनिराळीं प्राप्त होतात असें पुढील श्रुतीवरून सिद्ध होतें:—'(मनुष्य) त्याची जशी जशी उपासना करितो तसा तसाच तो होतो ' (छां० ३।१४।१) ' ह्या लोकामध्यें पुरुष जसा जसा संकल्प करितो तसा तसाच तो ह्या लोकांतून गेल्यानंतर होतो ' (छां० ३।१४।१). स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे:—' हे अर्जुना ! मनुष्य अंतकाली ज्या ज्या वस्तूचें स्मरण करीत आपला देह सोडितो, त्या त्या वस्तूच्या वासनेनें युक्त होत्साता तो मनुष्य त्या त्या वस्तुप्रतच जातो ' (भ०गी०८।६). जरी एकच आत्मा स्थावरजंगम सर्व भूतांमध्यें गुप्त रीतीनें राहत आहे तरी बुद्धिरूप उपाधीच्या कमीज्यास्त उत्कर्षामुळें (मनुष्यापासून) वरच्या वरच्या प्रतीच्या प्राण्यांमध्यें तो आत्मा कूटस्थनित्य आणि एकरूप असूनही ऐश्वर्य आणि शक्ति यांच्या कमीज्यास्त उत्कर्षानें युक्त असा आविर्भूत होतो असें ' जो त्याचें अधिक प्रकट स्वरूप जाणतो ' (ऐ० आ० २।३।२।१) या श्रुतीवरून समजतें. तसेंच ' जी जी वस्तू विभूतिमान् श्रीमान् व बलवान् आहे ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून उत्पन्न झालेली आहे असें समज ' (भ० गी० १०।४१) या स्मृतीमध्येंही ' ज्या ज्या ठिकाणीं विभूति वगैरेंचें आधिक्य असतें तो तो ईश्वर आहे असें समजून त्याची उपासना करावी ' असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच येथेंही पुढें (१।१।२०) सूत्रकारांनीं ' सूर्यमंडलामध्यें जो सुवर्णमय पुरुष आहे त्याला पातकांचा संबंध नाहीं या चिन्हांवरून तो परमात्माच आहे ' असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच ' आकाश म्हणजे परमात्मा होय; कारण त्याचें चिन्ह सांगितलें आहे म्हणून ' (१।१।२२) इत्यादि सूत्रांमध्येंही असेंच सांगितलें आहे असें समजावें. त्याप्रमाणेंच आत्मज्ञान हें जरी तत्काल मोक्ष मिळण्याचें साधन आहे तरी त्याचा विशेष उपाधीच्या द्वारानें उपदेश केला असल्यामुळें तें ज्ञान अपरब्रह्माविषयीं[१६] आहे किंवा उपाधीच्या द्वारानें उपदेश केला

---

१२. ब्रह्मरूपानें उपास्य व जीवरूपानें उपासक असा व्यवहार.

१३. स्वेच्छेनें हवें तें करितां यावें इत्यादि प्रकारची उत्कर्षस्थिति प्राप्त व्हावी.

१४. यज्ञयागादि कर्में उत्तम तऱ्हेनें सफल व्हावीं.

१५. ' सत्यकाम, सत्यसंकल्प वगैरे ज्या ज्या भिन्न गुणांनीं आत्मा विशिष्ट आहे व हृदय वगैरे ज्या ज्या भिन्न स्थानांमध्यें आत्मा आहे' अशी कल्पना करून आत्म्याची उपासना केली असते, ते ते गुण व त्या त्या उपाधी.

१६. सगुण ब्रह्माविषयीं.

असला तरी उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा नसल्यामुळें परब्रह्मा[17]विषयीं आहे अशी शंका आली असतां तात्पर्याचा विचार करून त्याचा निश्चय कर्तव्य आहे. उदाहरणार्थ:– ' आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण त्या अर्थी आनंद शब्दाचा अनेक वेळां प्रयोग केला आहे ' हें पुढलेंच सूत्र[18] होय. अशा रीतीनें ब्रह्म जरी एकच आहे तरी तें ब्रह्म जेथें उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा आहे तेथें उपास्य या रूपानें व जेथें उपाधीच्या संबंधाचा निषेध केला आहे तेथें ज्ञेय या रूपानें अशा दोन रूपांनीं सर्व वेदान्तवाक्यामध्यें सांगितलें आहे. हें दाखविण्याकरितां (सूत्रकारांनीं) पुढील ग्रंथाचा आरंभ केला आहे. शिवाय, सर्व वेदान्तवाक्यांपासून सारखाच बोध होत असल्यामुळें अचेतन (प्रधान वगैरे) जगाचें कारण नव्हे असें जें पूर्वी (१।१।१०) सांगितलें आहे त्याचाही विस्तार सूत्रकारांनीं पुढें इतर वेदान्तवाक्यें घेऊन त्यांचा ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे त्याहून निराळें जगाचें कारण नाही ' असेंच प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे असें सांगून केला आहे.

आनन्दमयोऽभ्यासात् ॥ १२ ॥

१२ आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण (त्या अर्थी आनंद शब्दाचा) अनेक वेळां प्रयोग केला आहे. (६)

तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ' आत्मा हा अन्नमय आहे, प्राणमय आहे, मनोमय आहे आणि विज्ञानमय आहे ' असा उपक्रम करून पुढें ' त्या ह्या विज्ञानमयाहून निराळा आंत आनंदमय आत्मा आहे ' (तै. २।१।५) असें सांगितलें आहे. आतां येथें संशय उत्पन्न होतो:–' सत्य, ज्ञान आणि अनंत ब्रह्म आहे ' (तै. २।१) या वाक्यांत प्रकृत जें परब्रह्म तेंच येथें ' आनंदमय ' शब्दानें सांगितलें आहे, किंवा अन्नमय वगैरेंप्रमाणें ब्रह्माहून निराळाच एक पदार्थ सांगितला आहे ? तर मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:–) माझें म्हणणें असें कीं, ब्रह्माहून निराळाच एक पदार्थ गौण आत्मा ' आनंदमय ' शब्दानें सांगितला आहे. कशावरून ? अन्नमय वगैरे गौण आत्म्यांची जी सांखळी दिलेली आहे त्यांतच हा गोंविला आहे म्हणून. आतां तुम्ही म्हणाल कीं, ' आनंदमय हा सर्वांच्या आंत आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें ' आनंदमय ' म्हणजे मुख्यच आत्मा होय, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण त्याचा प्रियादि[19] अवयवांशीं संबंध आहे, व ' तो शारीर[20] आहे ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. जर आनंदमय हा मुख्यच आत्मा असता तर त्याचा

१७. निर्गुण ब्रह्माविषयीं.

१८. या सूत्रांत उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा नसल्यामुळें परब्रह्माचेंच ज्ञान सांगितलें आहे असें निश्चित करणें आहे.

१९. सुख, मोद, प्रमोद वगैरे.

२०. शरीरयुक्त.

प्रियादिकांशीं संबंध नसता; पण येथें तर ' त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे ' (तै. २।५) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. तसेंच ' आनंदमय हा शारीर आहे ' असें पुढील श्रुतींत सांगितलें आहे:—' जो (हा आत्मा) तोच पूर्वींच्या आत्म्याचा शारीर आत्मा आहे ' (तै. २।६) ' जो हा आनंदमय (आत्मा) आहे, हाच त्या पूर्वींच्या विज्ञानमय आत्म्याचा शारीर आत्मा होय ' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे. आतां ' शरीरयुक्त आत्मा असून त्याचा प्रिय आणि अप्रिय यांच्याशीं संबंध नाहीं ' असें कदापि शक्य नाहीं. यावरून ' आनंदमय ' म्हणजे संसारीच आत्मा होय. या पूर्वपक्षावर उत्तर:— ' आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण (त्या अर्थीं आनंद शब्दाचा) अनेक वेळां प्रयोग केला आहे. ' (या सूत्राचा अर्थ:—) ' आनंदमय ' शब्दानें परमात्माच घेणें बरोबर आहे. कशावरून ? अनेक वेळां प्रयोग केला आहे म्हणून. (ह्या प्रकरणांत) ' आनंद ' शब्द ' परमात्मा ' या अर्थींच अनेक वेळां योजिला आहे. आनंदमयाचा उपक्रम करून ' तो रस आहे ' (तै. २।७) या वाक्यांत ' आनंदमयालाच रसत्व आहे' असें सांगून पुढें म्हटलें आहे:—रसाचा लाभ झाला म्हणजेच हा आनंदित होतो ' जर हें आकाशीं[21] आनंद[22] नसतें, तर कोण श्वासोच्छ्वास करील व कोण जगेल ' ' हाच आनंदित करितो ' (तै. २।७). ' ती ही आनंदाची मीमांसा[23] होय ' (तै. २।२८). ' ज्ञानी मनुष्य हा आनंदमय आत्म्याप्रत जातो ' (तै. २।८). ' ब्रह्माच्या आनंदाला जाणणारा कोणापासूनही भीत नाहीं ' (तै. २।९). ' आनंद ब्रह्म आहे असें त्यानें जाणलें ' (तै. ३।६). इतर श्रुतींमध्येंही ' ब्रह्म हें विज्ञान आणि आनंद आहे ' (बृ. ३।९।२८) असा आनंद शब्द ब्रह्माचे ठिकाणींच लावलेला आढळतो. ह्याप्रमाणें ' आनंद शब्दाचा ब्रह्म या अर्थीं अनेक वेळां प्रयोग केला असल्यामुळें ' आनंदमय आत्मा ब्रह्मच होय ' असें सिद्ध होतें. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, आनंदमय वगैरे गौण आत्म्याची जी सांखळी दिलेली आहे त्यांतच हा गोंविला आहे म्हणून आनंदमय हा देखील गौणच आत्मा होय, तर त्या तुझ्या म्हणण्यानें आमचेवर दोष येत नाहीं. कारण ' आनंदमय हा सर्वांच्या आंत आहे ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. मुख्य आत्म्याचाच उपदेश करावा अशा इच्छेनें शास्त्रानें लोकांच्या बुद्धीला अनुसरून (त्यांना) सुलभ रीतीनें ज्ञान व्हावें म्हणून आरंभीं वास्तविक आत्मा नसूनही अत्यंत मूढ लोकांमध्यें आत्मा अशा रूपानें प्रसिद्ध जें अन्नमय शरीर तें (आत्मा आहे असें) सांगून पुढें त्या (अन्नमय शरीरा—) चें आंत (प्राणमय शरीर), त्या प्राणमय शरीराचे आंत (मनोमय शरीर), अशा रीतीनें साऱ्यामधून

---

२१. हृदयरूप आकाशामध्यें असणारा आत्मा.

२२. आनंदरूप.

२३. आनंदाबद्दलचा विचार.

ओतून काढलेल्या तांबें वगैरे धातूंच्या प्रतिमेप्रमाणें[२४] पूर्व पूर्व शरीरासारखें जें पुढलें पुढलें शरीर तें आत्मा नसूनही आत्मा आहे असें सांगत सांगत शेवटीं सर्वांच्या आंत मुख्य आनंदमय आत्मा आहे असा उपदेश केला आहे असें मानणें अधिक सयुक्तिक आहे. ज्याप्रमाणें अरुंधतीचा तारा दाखवावयाचा असला म्हणजे आरंभीं पुष्कळ निराळे तारे अरुंधती म्हणून खोटेच दाखवून शेवटीं जो तारा दाखविला जातो तोच मुख्य अरुंधतीचा तारा असतो त्याप्रमाणें येथेंही (आहे असें शेवटीं सांगितलें) असल्यामुळें आनंदमय हा सर्वांच्या आंत असल्यामुळें तोच मुख्य आत्मा होय. आतां ' मुख्य आत्म्याला त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे अशी अवयवांची कल्पना करणें बरोबर नाहीं ' असा जो दोष तूं दिलास तोही दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण मागें नुकताच सांगितलेला जो (विज्ञानमय कोशरूप) उपाधि त्यामुळेंच मुख्य आत्म्याला अवयवांची कल्पना केलेली आहे, परंतु ते अवयव त्याला स्वाभाविक नाहींत. ' आनंदमय शारीर आहे ' अशी कल्पनादेखील अन्नमय वगैरे शरीरांच्या परंपरेच्या द्वारानें आनंदमयाचें स्वरूप दाखविलें असल्यामुळें गौणच होय. खरोखर रीतीनें संसारी आत्म्याला जसें शरीर आहे तसें त्याला नाहीं. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१२)

विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् ॥ १३ ॥

१३ विकारवाचक शब्द आहे म्हणून (आनंदमय म्हणजे परमात्मा) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण (येथें त्या ' मय ' प्रत्ययाचा अर्थ) प्राचुर्य असा आहे. (६)

येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे:—' आनंदमय ' शब्दाचा ' परमात्मा ' असा अर्थ होऊं शकत नाहीं. कशावरून ? विकारवाचक शब्द आहे म्हणून. प्रकृति[१]वाचक ('आनंद' या) शब्दाहून निराळा हा विकारवाचक ' आनंदमय ' शब्द आहे असें दिसून येतें. कारण (आनंदमय शब्दांतील) ' मय ' या प्रत्ययाचा अर्थ विकार असा आहे. तेव्हां अन्नमय वगैरे शब्दांप्रमाणें ' आनंदमय ' हा शब्द देखील विकारार्थक[२]च आहे. (या पूर्वपक्षावर उत्तर:—) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' प्राचुर्य ' या अर्थी देखील ' मय ' हा प्रत्यय आहे. " ' त्याचें प्राचुर्य ' ह्या अर्थी ' मय ' प्रत्यय होतो " (पा. सू. ५-४-२१) ह्या सूत्रानें ' प्राचुर्य ' ह्या अर्थी देखील

२४. ज्याप्रमाणें मातीच्या साच्यामधून ओतून काढलेल्या प्रतिमा एकासारख्या एक असतात त्याप्रमाणें अन्नमय, मनोमय वगैरे शरीरें हीं एकासारखीं एक आहेत म्हणजे तीं सर्व अनात्मे आहेत.

१. कारणवाचक.

२. परमात्मा हा नित्यसिद्ध असल्यामुळें तो कोणत्याच वस्तूचा विकार होत नाहीं; तेव्हां विकारार्थक आनंदमय शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ होत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

मय हा प्रत्यय पाणिनीनें सांगितला आहे. उदाहरणार्थ:—'यज्ञ अन्नमय आहे' (तै.२।८) येथें अन्नप्रचुर[३] यज्ञाला ' अन्नमय ' असें म्हटलें आहे. त्याप्रमाणें ' आनंदप्रचुर ब्रह्माला ' आनंदमय ' असें म्हटलें आहे. आतां ब्रह्म हें ' आनंदप्रचुर ' आहे असें मानण्याचें कारण हें कीं मनुष्य-(लोका-)ला आरंभ करून पुढच्या प्रत्येक लोकामध्यें शंभरपट आनंद (अधिक) आहे असें सांगून शेवटीं ब्रह्मानंदापेक्षां अधिक आनंद नाहीं असें (श्रुतीनें) ठरविलें आहे. तेव्हां (आनंदमय शब्दांतील) ' मय ' हा प्रत्यय ' प्राचुर्य ' ह्या अर्थी आहे असें सिद्ध झालें. (१३)

तद्धेतुव्यपदेशाच्च ।। १४ ।।

१४ (ब्रह्म हें) त्या (आनंदा-) चा हेतु आहे असें (श्रुतीनें) सांगितलें आहे, म्हणूनही (मय हा प्रत्यय प्राचुर्यार्थी आहे). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही प्राचुर्य या अर्थी मय प्रत्यय आहे. ' हाच आनंदित करितो ' (तै. २।७) ही श्रुति ' ब्रह्म हें आनंदाचें कारण आहे ' असें सांगत आहे. या श्रुतींत (संस्कृत) 'आनन्दयाति'[१] या शब्दाचा अर्थ 'आनन्दयति' असा आहे. आतां जो दुसऱ्याला आनंदित करितो त्याला (स्वतःला) पुष्कळ आनंद असतो हें प्रसिद्धच आहे. उदाहरणार्थ:—जो दुसऱ्याला द्रव्यवान् करितो तो स्वतः पुष्कळ द्रव्यवान् असला पाहिजे असें समजतें; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. तेव्हां प्राचुर्य या अर्थी देखील मय प्रत्यय संभवतो. म्हणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१४)

मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते ।। १५ ।।

१५ पूर्वीच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेलें (ब्रह्म-) च (येथें) सांगितलें आहे. (म्हणून आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय.) (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही आनंदमय म्हणजे परमात्मा (ब्रह्म—) च होय कारण (श्रुतीनें) ' ब्रह्मवेत्त्याला ब्रह्म प्राप्त होतें ' (तै. २।१) असा उपक्रम करून पुढें 'ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत आहे. ' (तै. २।१) या मंत्रांत जें प्रकृत ब्रह्म तें ' सत्य, ज्ञान, आणि अनंत ' ह्या विशेषणांनीं युक्त असें निश्चित केलें आहे, (नंतर) ' ज्या ब्रह्मापासून आकाशादि क्रमानें स्थावरजंगम सर्व भूतें उत्पन्न झालीं ' असें सांगितलें आहे.

---

३. ज्यांत अन्न पुष्कळ आहे अशा.

१. संस्कृत आनन्द् या धातूपासून आनन्दयति हें क्रियापद 'आनन्दित करतो' या अर्थी साधिलें जात आहे; या क्रियापदाचें याच अर्थी 'आनन्दयाति' असें दुसरें रूप आहे. हें दुसरें रूप फक्त वेदांतच आढळतें.

आणखीही ' जें ब्रह्म सर्व भूतांना उत्पन्न करून त्यांच्यामध्यें प्रवेश करून गुहेमध्यें (सर्वांच्या आंत) असें राहतें ' असें सांगितलें आहे, आणि शेवटीं ज्या ब्रह्माचें विशेष ज्ञान व्हावें म्हणून ' याहून निराळा आंत आत्मा आहे, याहून निराळा आंत आत्मा आहे ' अशा रीतीनें (पंचकोश नामक) प्रकरण आरंभिलें आहे, तेंच पूर्वींच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेलें ब्रह्म ' याहून निराळा आंत आत्मा आनंदमय आहे ' (तै. २।५) ह्या (ब्राह्मण—) वाक्यांत सांगितलें आहे. आतां मंत्र आणि ब्राह्मण यांचा एकच अर्थ असणें युक्त आहे. कारण असें असलें तरच त्यांमध्यें विरोध येत नाहीं; नाहीं तर ' चाललेली गोष्ट सोडली, आणि नवीनच एक गोष्ट आरंभिली ' असे दोष येतील. शिवाय, जसा अन्नमयादिकांहून निराळा आंत आत्मा सांगितला आहे, तसा आनंदमयाहून निराळा आंत आत्मा सांगितला नाहीं. ' आणि ती ही भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या होय ' (तै. ३।६) या श्रुतींत सांगितलेल्या विद्येचें पर्यवसान ह्या (आनंदमय ब्रह्माचें) ठिकाणींच आहे. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१५).

नेतरोऽनुपपत्तेः ॥ १६ ॥

१६ (आनंदमय म्हणजे ईश्वराहून) निराळा (जीव) नव्हे; (पुढें सांगितलेल्या गोष्टी) जुळत नाहींत म्हणून. (६).

आणखी ह्या कारणास्तवही आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय, निराळा नव्हे. ' निराळा ' म्हणजे ' ईश्वराहून निराळा संसारी जीव. ' हा जीव ' आनंदमय ' शब्दानें सांगितला जात नाहीं. कशावरून ? पुढें सांगितलेल्या गोष्टी जुळत नाहींत म्हणून. आनंदमयाचें प्रकरण सुरू करून श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे:—' त्यानें इच्छा केली:—मी पुष्कळ व्हावें मी प्रजा उत्पन्न करावी; त्यानें तप केलें:—त्यानें तप करून जें हें काय आहे तें हें सर्व उत्पन्न केलें ' (तै. २।६). आतां ' शरीर

---

१. अन्नमय कोशाच्या (शरीराच्या) आंत प्राणमय कोश, त्याच्या आंत मनोमय कोश, त्याच्या आंत विज्ञानमय कोश, त्याच्या आंत आनंदमय कोश या पांच कोशांना गुहा असें म्हणतात.

२. भृगुवल्लीनामक पुढील वल्लीमध्यें त्यानें प्रथम ' अन्न ब्रह्म आहे ' असें जाणलें. नंतर दुसरे वेळीं ' प्राण ब्रह्म आहे ' असें जाणलें. अशा क्रमानें पांचवे वेळीं ' आनंद ब्रह्म आहे ' असें जाणलें. यावरून या भृगुवल्लींत सांगितलेल्या विद्येचें आनंदरूप ब्रह्माचेच ठिकाणीं पर्यवसान आहे असें ठरतें. आतां ब्रह्मवल्लीनामक मागील वल्लीमध्यें ' तो हा पुरुष अन्नमय आहे ' असें सांगून दुसऱ्यानदां ' त्या ह्या अन्नमय पुरुषाहून निराळा आंत प्राणमय पुरुष आहे ' अशा क्रमानें पांचव्यानदां ' त्या ह्या विज्ञानमय पुरुषाहून निराळा आंत आनंदमय पुरुष आहे ' असें सांगितलें आहे. भृगुवल्लींत पांचवे वेळीं सांगितलेलें जें आनंदरूप ब्रह्म त्यांत त्या भृगुवल्लीचें पर्यवसान आहे असें निश्चित झालें आहे; म्हणून या ब्रह्मवल्लींत देखील पांचवे वेळीं सांगितलेला जो आनंदमय पुरुष त्यांतच या ब्रह्मवल्लीचें पर्यवसान आहे असें सिद्ध होतें. म्हणून आनंदमय पुरुष ब्रह्मच असला पाहिजे.

वगैरे उत्पन्न होण्यापूर्वीची त्याची इच्छा, उत्पन्न होणाऱ्या विकारांचें उत्पन्न करणाऱ्यांशीं ऐक्य, आणि सर्व विकारांची उत्पत्ति ' या गोष्टी परमात्म्याहून दुसऱ्या (कोणत्याही वस्तू-) संबंधानें जुळत नाहींत. (१६)

भेदव्यपदेशाच्च ॥ १७ ॥

१७. आणखी भिन्न अशा रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें (आनंदमय हा जीवात्मा नव्हे). (६)

आणखी ह्या कारणास्तव आनंदमय म्हणजे संसारी आत्मा नव्हे:—आनंदमयाच्या प्रकरणामध्यें ' तो (आनंदमय) रस आहे. कारण रसाचाच लाभ झाला म्हणजे हा जीव आनंदित होतो ' (तै. २।७) या वाक्यांत ' जीव आणि आनंदमय हे भिन्न आहेत ' अशा रूपानें त्यांचा निर्देश केला आहे. कारण जो लब्धा तोच लब्धव्य होऊं शकत नाहीं. (शंका:—) ' जो लब्धा तोच लब्धव्य होत नाहीं ' असें जर आहे तर मग ' आत्म्याचा शोध करावा ', ' आत्मलाभाहून अधिक कांहीं नाहीं ' इत्यादि श्रुती व स्मृती यांची वाट काय ? (उत्तर:—) ही शंका खरी आहे, तथापि (वास्तविक रीतीनें) आत्मा हा आत्मत्वापासून कधींही भ्रष्ट होत नसतांना ही वस्तुस्थिति काय आहे याचें ज्ञान नसल्यामुळें देह वगैरे जे अनात्मे त्यांचे ठिकाणीं आत्मत्व आहे असा खोटाच निश्चय लोकांचा झालेला दृष्टीस पडतो. त्यामुळें ' देहादि-रूप जो (खोटा) आत्मा त्यानें देखील (खऱ्या) आत्म्याचा शोध करावयाचा नसून शोध करावा, त्याचा लाभ करावयाचा नसून लाभ करावा, त्याचें श्रवण करावयाचें नसून श्रवण करावें, त्याचें मनन करावयाचें नसून मनन करावें, त्याचें ज्ञान करावयाचें नसून ज्ञान करावें ' इत्यादि रीतींनीं (आत्म्याआत्म्यांचा) भेद सांगितलेला जुळतो; परंतु परमार्थ दृष्टीनें पाहिलें असतां ' याहून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींनीं ' सर्वज्ञ परमेश्वराहून दुसरा कोणी द्रष्टा किंवा श्रोता आहे ' या गोष्टीचा निषेधच केला आहे. पण अविद्येनें कल्पिलेला जो हा शारीर आत्मा कर्ता व भोक्ता आहे आणि ज्याला 'विज्ञानात्मा' असें म्हणतात, त्याहून मात्र परमेश्वर भिन्न

---

१ (सू. १६) ' मी पुष्कळ व्हावें ' या श्रुतींतील ' मी ' या शब्दानें दाखविलेल्या उत्पन्न करणाऱ्याशीं.

१ (सू. १७) मनुष्याला आनंदकारक मधुर, आंबट, तिखट वगैरे रस. (तै. भा.)

२ ज्याला लाभ होतो तो लब्धा म्हणजे येथें जीव.

३ ज्याचा लाभ व्हावयाचा तो लब्धव्य म्हणजे येथें आनंदमय.

४ या श्रुतींत व स्मृतींत आत्म्याला आत्म्याचा लाभ होतो ' असें म्हटलें आहे. यावरून ' आत्मा लब्धा आणि आत्माच लब्धव्य ' असें म्हटल्यासारखें होतें हें कसें ? छां. ८।७।१ तसेंच भ. गीता ६।१२ पहा.

आहे. हातांत ढालतलवार घेऊन सूत्राच्या आधारानें आकाशाचें आरोहण करणारा जो (मिथ्या) मायावी पुरुष त्याहून जमीनीवर उभा असलेला खरा मायावी पुरुष जसा भिन्न असतो, किंवा (घटरूप) उपाधीनें मर्यादित जें घटाकाश त्याहून जसें उपाधिरहित व अमर्यादित आकाश भिन्न असतें तद्वतच वरील गोष्ट होय. अशा प्रकारचा हा विज्ञानात्मा आणि परमात्मा यांमधील (कल्पित) भेद घेऊनच हीं दोन सूत्रें (सोळावें व सतरावें) रचिलेलीं आहेत. (१७)

कामाच्च नानुमानापेक्षा ॥ १८ ॥

१८ ' (आनंदमयानें) इच्छा केली ' असें सांगितलें आहे म्हणून अनुमानगम्य जें (प्रधान) तें घेण्याची जरूर नाहीं. (६)

आनंदमयाच्या प्रकरणांतच ' त्यानें इच्छा केली:—मीं पुष्कळ व्हावें; मीं प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) या श्रुतीमध्यें ' आनंदमयाला इच्छा आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें सांख्यांनीं कल्पिलेलें अचेतन प्रधान अनुमानगम्य जरी असलें तरी तें आनंदमय शब्दाचा अर्थ आहे किंवा तें (जगाचें) कारण आहे असें समजण्याची जरूर नाहीं. ' ईक्षण सांगितलें असल्यामुळें ज्याला वेद प्रमाण नाहीं असें प्रधान जगाचें कारण नाहीं ' (१।१।५) या सूत्रानें जरी प्रधानाचें निराकरण केलें आहे, तरी पूर्वसूत्रीं (१।१।१६) दाखल केलेल्या ' त्यानें इच्छा केली ' या श्रुतीच्या आधारावर ' सारखाच बोध होतो म्हणून प्रधान जगाचें कारण नव्हे ' (१।१।१०) ह्या पूर्वीं सांगितलेल्या गोष्टीचा विस्तार करण्याकरितां त्याचें प्रसंगानुसार येथें फिरून निराकरण केलें आहे. (१८)

---

५ जीव जर ईश्वराहून भिन्न नाहीं तर ईश्वरही जीवाहून भिन्न नाहीं म्हणजे तोही जीवाप्रमाणें कल्पितच आहे अशी शंका येईल म्हणून परमेश्वर, मिथ्यारूप जो जीव त्याहून भिन्न म्हणजे सत्यरूप आहे असें म्हटलें आहे.

६ ज्या अधिष्ठानावर ज्या वस्तूची कल्पना केली असते, त्या वस्तूला जरी त्या अधिष्ठानाच्या अस्तित्वावांचून निराळें अस्तित्व नाहीं आणि म्हणून ' ती वस्तू त्या अधिष्ठानाहून भिन्न आहे' असें म्हणतां येत नाहीं, तरी अधिष्ठान हें त्या वस्तूहून भिन्नच आहे; कारण, अधिष्ठानाला स्वतंत्र रीतीनें अस्तित्व आहे; परंतु कल्पित वस्तूला तसें स्वतंत्र अस्तित्व नाहीं. याविषयीं गारुड्याचा दृष्टांत देतात. (आ०)

७ सूत्रावर चढलेला मायावी पुरुष स्वतःच मिथ्या असतो. तसा जीव स्वतः मिथ्या नाहीं; तो ब्रह्मरूप असल्यामुळें खराच आहे; परंतु त्या दोहोंमधील भेद मात्र मिथ्या आहे अशाविषयीं दुसरा दृष्टांत देतात. (र०)

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ॥ १९ ॥

१९ ह्या (आनंदमया-) चा (बोध झालेल्या) ह्या (जीवा-) चा ह्या आनंदमयाशीं (ऐक्यरूपी) संबंध होतो असें (शास्त्र) सांगतें. (म्हणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय). (६)

आणखीही ह्या कारणास्तव प्रधान किंवा जीव हा ' आनंदमय ' शब्दाचा येथें अर्थ नाहीं:–ह्या प्रकृत आनंदमय आत्म्याविषयींचें ज्ञान प्राप्त झालेल्या जीवाचा त्याच्याशीं संबंध होतो असें शास्त्र सांगतें. ' त्याच्याशीं संबंध होतो ' म्हणजे ' त्याच्या स्वरूपाशीं संबंध होतो' म्हणजे 'त्याचें स्वरूप ह्याला प्राप्त होतें ' म्हणजे ' हा मुक्त होतो '. हा त्याच्याशीं संबंध पुढील शास्त्रानें सांगितला आहे: –' अदृश्य, अशरीर, अनिर्वचनीय, आणि निराधार अशा ह्या आत्म्याचे ठिकाणीं निर्भय स्थिति जेव्हां जीवाला मिळते तेव्हां तो निर्भय होतो; आणि जेव्हां तो ह्या परमात्म्याचे ठिकाणीं यत्किंचित् तरी छिद्र[1] पाहतो त्या वेळीं त्याला भय प्राप्त होतें ' (तै २।७). याचा अर्थ असा:—जेव्हां हा जीव ह्या आनंदमय आत्म्याचे ठिकाणीं यत्किंचित् तरी भेदरूप छिद्र पाहतो तेव्हां तो संसार-भयापासून निवृत्त होत नाहीं; पण जेव्हां तो ह्या आनंदमय आत्म्याचे ठिकाणीं अगदीं पूर्ण ऐक्यानें राहतो तेव्हां तो संसारभयापासून निवृत्त होतो; आणि ही गोष्ट तर आनंदमय याचा अर्थ परमात्मा घेतला तरच जुळतें, प्रधान किंवा जीव घेतला तर जुळत नाहीं. यावरून ' आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय ' हें सिद्ध झालें.

आतां ह्यांवर[2] आमचा असा आक्षेप आहे:—' तो हा पुरुष अन्नरस[3]मय आहे ' (तै. २।१); ' त्या ह्या अन्नरसमयाहून निराळा आंत प्राणमय आत्मा आहे ' (तै. २।२); ' त्याहून निराळा आंत मनोमय आत्मा आहे ' (तै. २।३); ' त्याहून निराळा आंत विज्ञानमय आत्मा आहे ' (तै. २।४) ह्याप्रमाणें विकार या अर्थी योजिलेल्या ' मय ' प्रत्ययाची माळ चालू असतां त्या माळेंतीलच ' आनंदमय ' या शब्दामध्यें एकाएकीं ' अर्धजरतीय-[4] ' न्यायानें ' मय ' प्रत्ययाचा ' प्राचुर्य ' हा अर्थ आहे, आणि त्यामुळेंच 'आनंदमय ' शब्द ' ब्रह्म ' या अर्थी आहे असें कसें म्हणतां ? आतां असें म्हणण्याचें कारण ' पूर्वीच्या मंत्रांतून ब्रह्माचें प्रकरण चालू आहे ' हें जर सागाल, तर अन्नमय वगैरे आत्मेही ब्रह्म होऊं लागतील. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं ' अन्नमय वगैरे ब्रह्म नाहींत ' हें रास्त आहे; कारण ' त्याहून

१ भेद.

२ येथपर्यंत या सूत्राचें जें वृत्तिकारांनीं व्याख्यान केलें त्या व्याख्यानावर.

३ अन्नरसाचा विकार जो देह तद्रूपी आहे.

४ एकाच स्त्रीदेहामध्यें तो अर्धा म्हातारीचा आहे आणि अर्धा तरुणीचा आहे हें म्हणणें जसें संभवत नाहीं, तसें एकाच प्रकरणांत मय प्रत्ययाचा कांहीं ठिकाणीं विकार हा अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं प्राचुर्य हा अर्थ आहे असें संभवणार नाहीं.

आंत एक निराळा—त्याहून आंत एक निराळा—त्याहूनही आंत एक निराळा आत्मा आहे ' असें सांगितलें आहे; पण तसा आनंदमयाहून एक निराळा आंत आत्मा कोणताही सांगितला नाहीं. म्हणून ' आनंदमय हा ब्रह्मच होय ' असें मानिलें पाहिजे. असें न मानिलें तर ' आरंभ केलेली गोष्ट सोडली ' आणि ' नवीनच एका गोष्टीचा आरंभ केला ' असे (दोन) दोष येतील. यावर (आमचें) उत्तरः—जरी श्रुतीमध्यें अन्नमय वगैरेंप्रमाणें आनंदमयाहून निराळा आंत आत्मा सांगितला नाहीं, तरी ' आनंदमय ' म्हणजे ब्रह्म नव्हे. कारण आनंदमयाचा उपक्रम करून पुढें श्रुतीमध्यें ' त्याचें प्रिय[५] हेंच शिर आहे; मोद हा उजवा पंख आहे; प्रमोद हा डावा पंख आहे; आनंद हा आत्मा आहे; आणि ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।५) असें सांगितलें आहे. आतां जें ब्रह्म ' ब्रह्म सत्य, ज्ञान आणि अनंत आहे ' (तै. २।१) या पूर्वींच्या मंत्रांत सांगितलेलें आहे, तेंच ब्रह्म ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत सांगितलें आहे; आणि ह्याचें ज्ञान व्हावें म्हणूनच अन्नमयापासून आनंदमयापर्यंत पांच कोशांची कल्पना केली आहे. तेव्हां ' आरंभ केलेली गोष्ट सोडली ' आणि ' नवीनच एका गोष्टीचा आरंभ केला ' हे दोष कोठून येतील ? आतां येथें जर तुम्ही असें म्हणाल कीं जसें ' हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।१) या वाक्यांत अन्नमय वगैरेंना अवयव सांगितले आहेत तसेंच ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत आनंदमयाला ' ब्रह्म ' हा अवयव सांगितला आहे; तेव्हां त्या वाक्यांत ' ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे ' असें कसें समजतां येईल ? तर यावर आम्ही असें म्हणतों कीं ब्रह्माचें प्रकरण चालू असल्यामुळें (ब्रह्म मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे). शंकाः— (ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय या वाक्यांत) ब्रह्म हें आनंदमयाचा अवयव अशा रूपानें जाणलें तरी ' चालू असलेलें प्रकरण सोडलें ' असा दोष येत नाहीं. कारण ' आनंदमय म्हणजेच ब्रह्म ' असें आम्ही घेत आहों. यावर उत्तरः— तसें मानिलें तर ' तेंच ब्रह्म आनंदमय आत्मरूपी अवयवी, आणि तेंच ब्रह्म पुच्छ व प्रतिष्ठारूपी अवयव ' असा विरोध येईल. आतां (हा विरोध घालविण्याकरितां) ह्या दोहोंपैकीं एका ठिकाणींच ब्रह्म सांगितलें आहे असें मानिलें पाहिजे. आणि असें मानावयाचें आहे तर 'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' ह्याच वाक्यांत ब्रह्म सांगितलें आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे. कारण ह्या वाक्यांत ब्रह्म शब्दाचा प्रयोग आहे; पण आनंदमयाच्या वाक्यांत ब्रह्म शब्दाचा प्रयोग नाहीं. म्हणून आनंदमय शब्दानें ब्रह्म घेणें बरोबर नाहीं. शिवाय 'ब्रह्म त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय' असें सांगून पुढें असें सांगितलें

५ आवडत्या वस्तूच्या दर्शनानें जें सुख होतें तें ' प्रिय ' होय. तिच्या स्मरणानें जें सुख होतें तें ' मोद ' होय. मोदच पुनः पुनः होऊन उत्कृष्ट दशेप्रत पावला म्हणजे ' प्रमोद ' होतो. आत्मा म्हणजे शिर आणि पुच्छ यांच्या मधील शरीराचा भाग.

आहे:– 'याविषयीं असा श्लोक आहे:–ब्रह्म असत् आहे असें जो जाणतो तो स्वत:च असत् होतो.ब्रह्म (सत्) आहे असें जो जाणतो तो (स्वत:च) सत् आहे, असें लोक समजतात' (तै. २।६). या श्लोकांत आनंदमयाचा कांहीं संबंध न आणितां ब्रह्माचेंच 'आहे' अशा रूपानें ज्ञान झालें तर लाभ आहे व 'नाहीं' अशा रूपानें ज्ञान झालें तर हानि आहे असें सांगितलें असल्यामुळें 'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय' या वाक्यांत ब्रह्मच मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे असें समजतें. शिवाय, आनंदमय आत्म्याच्या संबंधानें 'तें आहे किंवा नाहीं' अशी शंका करणें मुळींच युक्त नाहीं. कारण प्रिय, मोद इत्यादिकांनीं युक्त जो आनंदमय आत्मा तो सर्व लोकांत प्रसिद्धच आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं 'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय' या वाक्यांत ब्रह्म हें जर मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे, 'तर तें आनंदमयाचें पुच्छ आहे' असें कसें म्हटलें? परंतु हा दोष आमच्यावर येत नाहीं. पुच्छ म्हणजे पुच्छाप्रमाणें (आधार); आणि प्रतिष्ठा म्हणजे मुख्य वसतिस्थान. (एकदरींत) 'ब्रह्मानंद हें लौकिक सर्व आनंदाचें मुख्य वसतिस्थान आहे' असा अर्थ या वाक्यांत विवक्षित आहे; अवयव हा अर्थ विवक्षित नाहीं. कारण 'ह्याच आनंदाच्या अंशावर इतर प्राणी आपलें उपजीवन करितात' (बृ. ४।३।३२) अशी दुसरी श्रुति आहे. शिवाय 'आनंदमय हा ब्रह्म आहे' असें मानलें तर त्याचे प्रिय वगैरे अवयव सांगितले असल्यामुळें 'तें सगुण ब्रह्म आहे' असें तुम्हांला कबूल करावें लागेल; परंतु 'मनासहवर्तमान वाणी ह्या जवळ न जातांच ज्याचेपासून माघाऱ्या फिरतात, त्या ब्रह्माचा आनंद जो जाणतो त्याला कशापासूनही भय नाहीं' (तै. २।९) या पुढील अंगभूत वाक्यांत 'ब्रह्म वाणीला व मनाला अगोचर आहे' असें सांगितलें असल्यामुळें निर्गुण ब्रह्मच येथें विवक्षित आहे. शिवाय (आनंदमयाचा) 'आनंदानें बहुतेक भरलेला' असा अर्थ घेतला तर 'तेथें दु:खाचेंही (थोडें) अस्तित्व आहे' असें सूचित होतें. कारण 'जेथें ज्या पदार्थाचें प्राचुर्य असतें, तेथें त्याच्या विरोधी पदार्थाचा थोडासा तरी भाग असला पाहिजे' असें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. पण असें मानलें म्हणजे 'मोठें' जें ब्रह्म त्याचे ठिकाणीं त्याहून निराळें दुसरें कांहीं नाहीं असें सांगणारी 'जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणीत नाहीं, तें मोठें होय' (छां. ७।२४।१) ही श्रुति बाधित होईल. शिवाय, प्रिय वगैरे प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्न असल्यामुळें 'आनंदमयही (प्रत्येक शरीरामध्यें) भिन्न भिन्न आहे' असें सिद्ध होतें; परंतु ब्रह्म तर प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्न असत नाहीं. कारण 'ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत आहे' (तै. २।१) या वाक्यांत 'ब्रह्माला अंत[६] नाहीं' असें सांगितलें आहे. हेंच पुढील दुसऱ्या श्रुतींतही सांगितलें आहे:—– 'सर्वव्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा

---

६ ज्याला अंत असतो ते पदार्थ भिन्न भिन्न असतात; जसें घटांना अंत असल्यामुळें ते भिन्न भिन्न आहेत.

एक देव सर्व भूतांचे ठिकाणीं गुप्त रीतीनें राहिला आहे' (श्वे ६।११). शिवाय, श्रुतीमध्यें ' आनंदमय ' शब्दाचा कांहीं (ब्रह्म या अर्थीं) अनेक वेळां प्रयोग नाहीं; फक्त ' आनंद ' एवढेंच प्रातिपदिक[7] पुढील सर्व ठिकाणीं (ब्रह्म या अर्थीं) अनेक वेळां आलेलें दिसून येतें. ' तो रस आहे. रसाचा लाभ झाला म्हणजेच हा आनंदित होतो. जर हा आकाश आनंद नसता तर कोण श्वासोच्छ्वास करील व कोण जगेल ? ' (तै.- २।७). ' ती ही आनंदाची मीमांसा होय ' (तै. २।८). ' ब्रह्माच्या आनंदाला जाणणारा कोणापासूनही भीत नाहीं ' (तै. २।९). ' आनंद ब्रह्म आहे असें त्यानें जाणलें ' (तै. ३।६). जर ' आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे ' असें निश्चित असतें तर पुढें (नुसत्या आनंद शब्दाचा वारंवार प्रयोग असतांनाही) तो आनंदमय शब्दाचाच आहे अशी कल्पना केली असती; परंतु ' त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे ' इत्यादि कारणांवरून ' आनंदमय हा ब्रह्म नव्हे ' असें आम्हीं पूर्वींच सांगितलें आहे. तेव्हां इतर श्रुतींमध्यें ' ब्रह्म हें विज्ञान व आनंद आहे ' (बृ. ३।९।२८) असा ' आनंद ' या प्रातिपदिकाचा ' ब्रह्म ' या अर्थीं प्रयोग केलेला आढळतो; म्हणून ' जर हें आकाश आनंद नसतें' (तै २।७) इत्यादि श्रुतीमध्यें देखील आनंद शब्दाचा ब्रह्म या अर्थीं प्रयोग केला आहे, ' आनंदमय ' शब्दाबद्दल हा (आनंद) शब्द येथें पुनःपुनः घातलेला नाहीं असें समजावें. आतां ' ह्या आनंदमय आत्म्याप्रत प्राप्त करून घेतो ' (तै. २।८) या श्रुतीमध्यें ' मय '–प्रत्ययान्त ' आनंद ' शब्दाचा (म्हणजे आनंदमय शब्दाचा) प्रयोग केलेला आहे खरा; परंतु त्या ' आनंदमय ' शब्दाचा ' ब्रह्म ' हा अर्थ नाहीं. कारण विकारस्वरूपी आणि प्राप्त करून घेण्याला योग्य म्हणून सांगितलेले जे अन्नमय वगैरे अनात्मे त्यांच्याच साखळीमध्यें (हा आनंदमय) गोंविला आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं प्राप्त करून घेण्याला योग्य जो आनंदमय तो अन्नमय वगैरें-प्रमाणें जर ब्रह्म नसेल, तर ' ज्ञानी मनुष्याला ब्रह्म प्राप्त होतें ' हें फल सांगितलेंच नाहीं असें होईल; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' आनंदमयाप्रत प्राप्त करून घ्यावें ' असें सांगितल्यानेंच ज्ञानी मनुष्याला त्या आनंदमयाचें पुच्छ व प्रतिष्ठाभूत जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति होते हें फल सांगितलें आहे असें होतें[8]; आणि याचींच[9] विस्तार ' याविषयीं असा श्लोक आहे ' (तै. २।६) ' ज्यापासून वाणी माघाऱ्या फिरतात ' (तै. २।९) इत्यादि वाक्यांत केला आहे. आता (आनंदमय म्हणजे ब्रह्म होय या-विषयीं प्रमाण म्हणून) जी आनंदमयाच्या वाक्यांच्या जवळ असलेली 'त्यानें इच्छा केली:— मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) ही श्रुति दाखल केली, तिचा

७ प्रत्ययरहित मूलशब्द.

८ विशिष्ट जो आनंदमय तो प्राप्त झाला म्हणजे विशेषण जो आनंद तो प्राप्त झालाच असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

९ ब्रह्मप्राप्तिरूप फल मिळतें या गोष्टीचा.

'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।५) या अधिक जवळ असलेल्या वाक्यांतील ब्रह्माशीं संबंध असल्यामुळें ती 'आनंदमय हें ब्रह्म आहे ' असें ज्ञान करून देत नाहीं. याप्रमाणेंच 'तो रस आहे ' (तै. २।७) इत्यादि पुढील ग्रंथही या ब्रह्मालाच अनुलक्षून असल्यामुळें तो ग्रंथ आनंदमयाविषयींचा नव्हे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं 'तो इच्छा करिता झाला ' (तै. २।६) या वाक्यांतील ' तो ' हें पुल्लिंगीं सर्वनाम ब्रह्मासंबंधानें[10] जुळत नाहीं; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) या वाक्यांत पुल्लिंगी आत्मशब्दानेंही ब्रह्माचें प्रकरण सुरू केलें आहे[11]. आतां 'आनंद म्हणजे ब्रह्म असें त्यानें जाणलें ' (तै. ३।६) ही जी भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या तिच्यामध्यें ' मय ' प्रत्यय नसल्यामुळें आणि त्याचें प्रिय हें शिर आहे वगैरे गोष्टीही सांगितल्या नसल्यामुळें ' आनंद ' शब्दाचा ' ब्रह्म ' अर्थ घेणें युक्त आहे. तेव्हां (ब्रह्माला) यत्किंचित् तरी गुण आहे असें मानल्यावांचून ब्रह्माच्या स्वतःच्या[12] संबंधानें पाहिलें तर त्याला 'प्रिय हें शिर आहे ' इत्यादि गोष्टी जुळत नाहींत; आणि येथें तर 'सगुण ब्रह्माचें प्रतिपादन करावें ' अशी (श्रुतीची) मुळींच इच्छा नाहीं. कारण 'ब्रह्म हें वाणी व मन यांचा विषय नव्हे ' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. यावरून 'अन्नमय वगैरे शब्दांप्रमाणें आनंदमय शब्दामध्येंही विकार याच अर्थीं मय प्रत्यय आहे; प्राचुर्य या अर्थीं नाहीं ' असें समजावें. (आतां या अर्थाला अनुसरून) सूत्रांची व्याख्या अशी करावी:—'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।५) ह्या वाक्यांत 'ब्रह्म हें आनंदमयाचा अवयव अशा रूपानें सांगितलें आहे, किंवा मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे ' (असा संशय प्राप्त होतो). ' पुच्छ ' शब्दावरून अवयव अशा रूपानेंच ब्रह्म सांगितलें आहे असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—(सू. १२) 'आनंदमयाच्या वाक्यांत (मुख्य रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे); कारण (त्या ब्रह्माचाच पुन्हां पुन्हां प्रयोग केला आहे '. (याचा अर्थ:—) आनंदमय आत्म्यासंबंधानें 'ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।५) हें जें वाक्य आहे, त्यांत मुख्य रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे. कारण त्या ब्रह्माचाच पुन्हां पुन्हां प्रयोग केला आहे. कारण ' तो असतच होतो ' (तै. २।६) या निर्णायक श्लोकांत केवळ ब्रह्माचाच प्रयोग केला आहे. (सू. १३) 'विकार शब्दावरून (ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं, कारण प्राचुर्य आहे. ' (याचा अर्थ:—) ' विकार ' शब्द या ठिकाणीं

---

१० कारण, ब्रह्मशब्द नपुंसकलिंगी आहे.

११ तेव्हां ' तो ' हें सर्वनाम मागें आलेल्या ' आत्म ' शब्दाबद्दल आहे, ' ब्रह्म ' शब्दाबद्दल नाहीं असें समजावें.

१२ ब्रह्म स्वतः निर्गुण आहे व निर्गुणाला अवयवरूपी गुण आहे हें जुळत नाहीं.

'अवयव' शब्दाबद्दल घातला आहे. तेव्हां येथें पुच्छ हा अवयव–(वाचक) शब्द असल्यामुळें मुख्य रीतीनें ब्रह्म सांगितलें नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतों कीं, हें तुझें विधान बरोबर नाहीं. कारण प्राचुर्यामुळेंही अवयववाचक शब्द वाक्यांत घातला आहे असें म्हणतां येईल. प्राचुर्य म्हणजे ज्यामध्यें पुष्कळ अवयववाचक शब्द घातले आहेत अशा वर्णनाची प्राप्ति–म्हणजे पुष्कळ अवयववाचक शब्द घालून केलेल्या वर्णनांत (एखाद्या शब्दाचें) येणें. अन्नमय वगैरे (शरीरां–) ना शिर वगैरेंपासून पुच्छापर्यंत अवयव सांगितल्यानंतर आनंदमयालाही शिर वगैरे अवयव सांगून ज्यामध्यें पुष्कळ अवयववाचक शब्द आहेत असेंच वर्णन प्राप्त झाल्यामुळें 'ब्रह्म' हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय' असें अवयववाचक शब्दानेंच वर्णन केलें आहे. 'ब्रह्म खरोखर अवयव आहे' असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय नाहीं. कारण, मागील सूत्रांत 'ब्रह्म अवयवरूपानें सांगितलें नसून मुख्य रीतीनेंच सांगितलें आहे' असें सिद्ध केलें आहे. (सू. १४) 'तें कारण आहे असें सांगितलें आहे म्हणूनही (ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे)' (याचा अर्थ:–) आनंदमयासुद्धां सर्व विकारसमुदायाचें ब्रह्म हें कारण आहे असें 'जें हें काय आहे तें हें सर्व त्यानें उत्पन्न केलें' (तै २।६) या श्रुतीनें सांगितलें आहे. आणि आपला विकार जो आनंदमय त्याचें ब्रह्म हें कारण असून तेंच त्या विकाराचा अवयव आहे असें म्हणणें मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. इतर सूत्रेंही संभवतील त्या रीतीनें पुच्छवाक्यामध्यें सांगितलेल्या ब्रह्माचेंच उपपादन करणारीं आहेत असें समजावें. (१९)

---

१३ भाष्यकारांच्या मतीं इतर सूत्रांचा अर्थ पुढील रीतीनें समजावा:— (सू. १५) 'पूर्वीच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेलें (ब्रह्म–) च (ह्या पुच्छवाक्यांत मुख्यत्वेंकरून) सांगितलें आहे.' जर 'पुच्छवाक्यरूप ब्राह्मणग्रंथांत अवयवाचें वर्णन केलें आहे' असें समजलें तर 'मंत्रामध्यें ब्रह्माचें मुख्यत्वेंकरून वर्णन आहे, आणि ब्राह्मणग्रंथांत ब्रह्माचें अवयव अशा रूपानें वर्णन आहे' अशा रीतीनें मंत्र व ब्राह्मण यांमध्यें विरोध येईल. यावरून 'येथें ब्रह्माचेंच मुख्यत्वेंकरून प्रतिपादन केलें आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. १६) '(पुच्छ-वाक्यांत ब्रह्म म्हणजे ईश्वराहून) निराळा (आनंदमय जीव) नव्हे; (पुढें सांगितलेल्या गोष्टी) जुळत नाहींत म्हणून.' (सू. १७) 'आणखी भिन्न अशा रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें (पुच्छवाक्यांत ब्रह्म म्हणजे ईश्वराहून) निराळा आनंदमय जीव नव्हे.' (सू. १८) 'काम (म्हणजे आनंद हा ब्रह्म) आहे म्हणून (आनंदमय ब्रह्म नव्हे); म्हणूनच अनुमानाची जरूर बाळगूं नये.' भृगुवल्लीमध्यें पांचव्यानंदां ब्रह्म सांगितलें आहे म्हणून त्या दृष्टांतानें या ब्रह्म-वल्लीमध्यें पांचव्यानंदां सांगितलेलें आनंदमय हें ब्रह्मच होय हें अनुमान बरोबर नाहीं. कारण तसें मानिलें तर विकार या अर्थाचा मय हा प्रत्यय विरुद्ध होतो. (सू. १९) ह्या (पुच्छ-वाक्यांतील ब्रह्मा-) चा (बोध झालेल्या) ह्या (आनंदमया-) चा त्या (ब्रह्मा-) शीं (ऐक्यरूपीं) संबंध होतो असें (शास्त्र) सांगतें; (म्हणून पुच्छवाक्यामध्यें ब्रह्म मुख्यत्वेंकरून सांगितलें आहे).

[येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें विसावें आणि एकविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः— (सू. २०) छांदोग्य उपनिषदामध्यें एका वाक्यांत ' सूर्यमंडलामध्यें आणि डोळ्यामध्यें जो पुरुष दृष्टीस पडतो त्याची उपासना करावी ' असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं तो पुरुष कोण असा संशय येतो. त्याविषयीं पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें पुरुष म्हणजे एक प्रकारचा विशेष योग्यतेला आलेला कोणीतरी जीवच घेतला पाहिजे; परमात्मा घेतां येत नाहीं. ह्याचीं कारणें तीन आहेत. (१) त्या पुरुषाचें (त्याला सोन्यासारखे केस आहेत वगैरे) एक विशेष प्रकारचें रूप सांगितलें आहे; आणि परमात्म्याला तर मुळींच रूप नाहीं. (२) त्या पुरुषाला सूर्यमंडल व डोळे असा आश्रय सांगितला आहे; आणि परमात्म्याला तर मुळींच आश्रय नाहीं. (३) सूर्याहून वरचे जे लोक त्यांचा तो पुरुष ईश्वर आहे इत्यादि रीतीनें त्या पुरुषाचें ऐश्वर्य मर्यादित आहे असें सांगितलें आहे; आणि परमात्म्याच्या ऐश्वर्याला तर मुळींच मर्यादा नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें पुरुष म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, तो सर्व पापांपासून मुक्त आहे असें येथें सांगितलें आहे. आतां ' कोणतेंही पाप नसणें ' ही गोष्ट परमात्म्यालाच जुळते. तसेंच डोळ्यांतील पुरुषाला उद्देशून ' तोच ऋचा, तोच साम ' इत्यादि जें सांगितलें आहे तेंही परमात्मा सर्वस्वरूपी असल्यामुळें त्यालाच जुळतें. जीव हा सर्वस्वरूपी नसल्यामुळें त्याला जुळणार नाहीं. तेव्हां येथें पुरुष म्हणजे जीव असें मानतां येत नाहीं. पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं तिन्ही कारणें बरोबर नाहींत. (१) परमात्म्याला जरी वास्तविक रूप नाहीं तरी उपासक लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां तो मायेच्या योगानें हवें तें रूप धारण करितो हें प्रसिद्धच आहे. (२) परमात्मा हा जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याची उपासना करतां यावी म्हणून त्याला एक प्रकारचा आश्रय सांगितला आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. (३) तसेंच जरी परमात्मा सर्वांचा ईश्वर आहे तरी ' तो पुरुष अमुक लोकांचा ईश्वर आहे ' अशी जी त्याच्या ऐश्वर्याला मर्यादा सांगितली आहे ती देखील त्याची उपासना करतां यावी म्हणूनच सांगितली आहे. यावरून सूर्यमंडलांतील व डोळ्यांतील पुरुष हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू. २१) शिवाय ' सूर्यमंडलांतील पुरुष जीवात्म्याहून भिन्न असा परमात्माच होय ' ही गोष्ट पुढील श्रुतीवरूनही स्पष्ट होते. ' जो पुरुष सूर्यमंडलांत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाहीं वगैरे०' या श्रुतीवरून परमात्मा—ज्याला सूर्यरूपी जीवात्मा जाणीत नाहीं तो—त्या सूर्यरूपी जीवाहून भिन्न आहे असें सिद्ध होतें. म्हणून प्रकृत वाक्यांतही सूर्यमंडलांतील पुरुष परमात्माच होय, जीवात्मा नाहीं हें स्पष्ट होतें.]

अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् ॥ २० ॥

२० (सूर्य आणि चक्षू यांच्या) आंत असणारा पुरुष (परमात्मा होय); कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत.(७)

श्रुतीमध्यें असें म्हटलें आहे:— ' ज्याची श्मश्रु सोन्यांची[1] आहे, ज्याचे केश सोन्यांचे[2] आहेत, जो नखाग्रापर्यंत सर्व सुवर्णमयच आहे असा जो हा सूर्यमंडलामध्यें

१. सोन्याप्रमाणें दैदीप्यमान.

२. सोन्याप्रमाणें दैदीप्यमान.

सुवर्णमय पुरुष दिसतो ' (छां० १।६।६). ' जसें माकडाच्या अधोभागाप्रमाणें कमल दैदीप्यमान असतें तसे त्याचे डोळे दैदीप्यमान आहेत; त्याचें ' उत् ' हें नांव आहे; (कारण) तो सर्व पापांपासून उदित (म्हणजे मुक्त) आहे; जो हें जाणतो तो–(ही) सर्व पापापासून उदित (म्हणजे मुक्त) होतो.' (छां० १।६।७); ' हें देवतेविषयीं झालें ' (छां० १।६।८) ' आतां शरीराविषयीं:— (छां० १।७।१) ' आतां जो हा डोळ्याच्या आंत 'पुरुष दिसतो ' (छां० १।७।५) वगैरे. या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं जो उपासनेचा विषय म्हणून सूर्यमंडलामध्यें आणि डोळ्यामध्यें असणारा पुरुष श्रुतीमध्यें सांगितला आहे तो कोणी संसारी–ज्याला ज्ञान आणि कर्म यांच्या आधिक्यामुळें उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त झाली आहे असा–आहे, किंवा नित्य-सिद्ध परमात्मा आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) माझें म्हणणें असें आहे कीं, तो संसारी पुरुष आहे. कशावरून ? ' तो रूपवान् आहे ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे म्हणून. ' त्याची श्मश्रु सोन्याची[३] आहे ' असें सूर्यमंडलांतील पुरुषाचें रूप सांगितलें आहे. आणि ' जें ह्या (सूर्यमंडलांतील पुरुषा–)चें रूप तेंच त्या ह्या (डोळ्यांतील पुरुषा-) चें रूप ' (छां० १।७।५) ह्या अतिदेशानें[४] डोळ्यांतील पुरुषालाही तेंच रूप प्राप्त होतें. आतां 'परमात्म्याला रूप आहे' असें मानणें मुळींच संभवत नाहीं. कारण ' (तें ब्रह्म) शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, आणि नाशरहित आहे ' (का. १।३।१५) अशी श्रुति आहे. शिवाय ' जो हा सूर्य-मंडलामध्यें, जो हा चक्षूमध्यें ' या श्रुतींत (सूर्यमंडल व चक्षू हा) आश्रय सांगितला असल्यामुळें तो पुरुष संसारीच आहे. कारण ज्याला आश्रय नाहीं, जो आपल्याच माहात्म्यामध्यें राहतो आणि जो सर्वव्यापी, अशा परमेश्वराला आश्रय आहे असें सांगतां येणार नाहीं हें पुढील श्रुतींवरून सिद्ध होतें :—' हे भगवन्[५]! तो परमात्मा कोठें राहतो ? आपल्याच माहात्म्यामध्यें राहतो ' (छां० ७।२४।१). ' तो आकाशा-प्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे. ' तसेंच ऐश्वर्याची मर्यादा श्रुतीमध्यें सांगितली असल्यामुळें सूर्यमंडलांतील व डोळ्यांतील पुरुष संसारीच आहे. ' ह्या सूर्याच्यावर जे लोक आहेत त्यांच्या व देवांच्या भोगांचा तो हा (सूर्यमंडलांतील पुरुष) ईश्वर आहे ' (छां० १।६।८) ह्या श्रुतीनें सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या ऐश्वर्याची मर्यादा सांगितली आहे. आणि ' ह्या डोळ्याच्या खालचे जे लोक त्यांचा व मनुष्यांच्या भोगांचा तो हा (डोळ्यांतील पुरुष) ईश्वर आहे ' (छां० १।७।६) ह्या श्रुतीनें डोळ्यांतील पुरुषाच्या ऐश्वर्याची मर्यादा सांगितली आहे. आणि ' परमात्म्याचें ऐश्वर्य मर्यादित आहे ' असें

---

३. सोन्यासारखा तेजस्वी.

४. ' जी गोष्ट एकाला आहे असें सांगितलें तीच गोष्ट दुसऱ्याला आहे असें सांगणें ' याला ' अतिदेश ' असें म्हणतात.

५. सनत्कुमाराला नारद विचारीत आहे.

मुळींच संभवत नाहीं. कारण, ' हा सर्वांचा ईश्वर आहे, हा भूतांचा स्वामी आहे, हा भूतांचा पालक आहे, हा ह्या लोकांमध्यें घोटाळा होऊं नये म्हणून त्यांना अडवणारें धरणच आहे ' (बृ० ४।४।२२) या श्रुतीनें ' त्याचें ऐश्वर्य अमर्यादित आहे' असें सांगितलें आहे. ' तेव्हां डोळ्याच्या आंत आणि सूर्यमंडलाच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा नव्हे ' असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. त्यावर आमचें उत्तरः—' (सूर्य आणि चक्षू यांच्या) आंत असणारा पुरुष (परमात्माच होय;) कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत.' या सूत्राचा अर्थः— ' जो हा सूर्यमंडलाच्या आंत, जो हा डोळ्याच्या आंत' असा श्रुतीमध्यें सांगितलेला पुरुष परमात्माच होय; संसारी नव्हे. कशावरून ? त्याचे धर्म सांगितले आहेत म्हणून. त्या परमात्म्याचेच धर्म येथें सांगितलें आहेत. ते असेः—'त्याचें उत् हें नांव आहे' असें सांगून 'तो सर्व पापांपासून उदित झालेला आहे' (छां. १।६।७) या वाक्यांत ' तो सर्व पापांपासून उदित म्हणजे मुक्त होतो म्हणून तो उत् ' अशी त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या ' उत् ' या नांवाची व्युत्पत्ति दाखविली आहे आणि ' जें त्याचें नांव तेंच ह्याचें नांव ' (छां. १।७।५) या वाक्यांत ज्याची व्युत्पत्ति दाखविली आहे तेंच (उत् असें) नांव डोळ्यांतील पुरुषालाही आहे असा अतिदेश केला आहे. आतां ' सर्व पापांपासून मुक्त होणें ' हा धर्म तर फक्त परमात्म्याचाच आहे असें ' ज्याचें पाप नष्ट झालें आहे असा जो आत्मा ' (छां. ८।७।१) या श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तसेंच ' तीच ऋचा[10], तेंच साम[11], तेंच उक्थ[12], तेंच यजु[13], तेंच ब्रह्म ' (छां. १।७।५) या श्रुतीनें ' तो डोळ्यांतील पुरुष ऋक्सामादिरूपी आहे ' असें ठरविलें आहे. हेंही परमात्म्याच्या संबंधानेंच जुळतें. कारण, तो परमात्मा सर्वांचें कारण असल्यामुळें सर्वरूपी आहे असें म्हणणें संभवतें[14]. शिवाय, ' देवतेसंबंधानें पृथ्वी वगैरे ऋचा आहेत व अग्नि वगैरे सामें आहेत आणि शरीरासंबंधानें वाणी वगैरे ऋचा आहेत व प्राण वगैरे सामें आहेत ' असा उपक्रम करून ' त्या— (सूर्यमंडलांतील पुरुषा—) चे ऋचा व साम हे (पायाचे) सांधे आहेत, हें देवतेसंबंधानें झालें ' (छां. १।६।८). तसेंच शरीरासंबंधानेंही ' जे त्या (सूर्यमंडलांतील पुरुषा—) चे सांधे तेच ह्या (डोळ्यांतलि पुरुषा—) चे सांधे होत '

६. यम.

७. इंद्र वगैरे.

८. समाजामध्यें वर्ण आश्रम वगैरे जी व्यवस्था आहे तिचा बिघाड होऊं नये.

९. जसें धरण पाण्याला अडवतें तसें हा लोकांचें नियमन करितो.

१०. ऋग्वेद.

११. सामवेद.

१२. यज्ञांत म्हणण्याच्या एका विशिष्ट मंत्रसमुदायाला ' उक्थ ' असें म्हणतात.

१३. यजुर्वेद.

१४. कारण, ' कार्य हें कारणापासून भिन्न नसतें ' असा वेदांत्यांचा सिद्धांत आहे.

(छां. १।७।५) असें श्रुतीमध्यें जें सांगितलें आहे तें देखील 'तो पुरुष सर्वरूपी परमात्मा आहे' असें मानलें तरच जुळतें. तसेंच, 'म्हणून जे हे (लोक) वीणेवर गातात ते ह्या (पुरुषा-)लाच गातात म्हणून ते द्रव्यवान् होतात' (छां. १।७।६) ही श्रुति 'लोकांतील गाण्यामध्येंही हाच गायला जातो' असें दाखवितें व तेंही (तो पुरुष) परमात्मा घेतला तरच जुळतें. कारण 'जी जी वस्तू ऐश्वर्यानें[१६] युक्त, कांतीनें युक्त व बलानें युक्त आहे ती 'ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून उत्पन्न झालेली आहे असें तूं समज' (भ. गी. १०।४१) असें भगवद्गीतेमध्यें सांगितलेलें आढळतें. तसेंच, श्रुतीनें सांगितलेलें, लोकांचें व भोगांचें स्वतंत्र रीतीनें स्वामित्व देखील 'तो पुरुष परमात्मा आहे' असें सुचवितें. आतां 'त्याची सोन्याची श्मश्रु आहे वगैरे श्रुतीमध्यें सांगितलेलें रूप परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळत नाहीं' असें जें तुझें म्हणणें आहे, त्यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं, उपासक लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां परमेश्वर सुद्धां त्याला वाटेल तेव्हां मायामय रूप धारण करूं शकेल. कारण 'हे नारदा ! जें तूं मला पाहतोस ती ही मी उत्पन्न केलेली माया[१७] आहे असें समज. परंतु सर्व भूतांच्या गुणांनीं युक्त मी आहें असें मात्र खरोखर रीतीनें मला समजूं नकोस' अशी स्मृति आहे. शिवाय जेथें परमेश्वराचें सर्वगुणरहित असें रूप सांगावयाचें आहे त्या ठिकाणीं '(तें ब्रह्म) शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, नाशरहित, आहे' (का. ३।१५) इत्यादि शास्त्र लागूं पडतें. परंतु तो परमात्मा सर्वांचें कारण असल्यामुळें (आपल्या) विकारांच्या कांहीं धर्मांनीं युक्त असा देखील उपासना करण्याकरितां 'ज्याचीं सर्व कर्में आहेत, ज्याला सर्व इच्छा आहेत, ज्याला सर्व गंध आहेत, ज्याला सर्व रस आहेत' (छां.

---

१५. छांदोग्य उपनिषदाच्या आरंभीं उद्गीथोपासना सांगितली आहे. उद्गीथ म्हणजे ॐ हें अक्षर. या अक्षराची आधिदैविक व आध्यात्मिक अशा दोन प्रकारांनीं उपासना सांगितली आहे. आधिदैविक उपासना म्हणजे ॐ या अक्षरावर कांहीं देवतांची कल्पना. तसेंच आध्यात्मिक उपासना म्हणजे ॐ या अक्षरावर कांहीं शारीरिक वस्तूंची कल्पना. ॐ हें अक्षर सर्व वेदांचें सार असल्यामुळें त्याचे ऋग्वेद, सामवेद वगैरे अवयव आहेत. आधिदैविक उपासनेमध्यें या अवयवांवर देवतांची कल्पना केली आहे. उदा०—ऋग्वेद हीच पृथ्वी देवता होय, सामवेद हीच अग्निदेवता होय वगैरे. ही ॐ अक्षरांची आधिदैविक उपासना झाली. तसेंच आध्यात्मिक उपासनेमध्यें ॐ अक्षराच्या अवयवांवर शरीरसंबंधी वस्तूंची कल्पना केली आहे. उदा० ऋग्वेद हीच वाणी होय, सामवेद हाच प्राण होय वगैरे. या उपासना सांगितल्यावर आदित्य मंडलांत असणारा, तसाच शरीरांतही राहणारा जो परमेश्वर तोही उद्गीथच आहे असें कल्पून त्याची उपासना सांगितली आहे. या उपासनेंत परमेश्वराचे पृथ्वी, अग्नि वगैरे जे आधिदैविक सांधे व वाणी, प्राण वगैरे जे आध्यात्मिक सांधे ते ऋग्वेद व सामवेद हेच होत असें मानलें आहे. आतां जगांतील सर्व वस्तू परमेश्वराचे अवयव असल्यामुळें ऋग्वेद व सामवेद हे त्याचे सांधे आहेत असें मानणें बरोबरच आहे.

१६. पशु, द्रव्य वगैरेंच्या ऐश्वर्यानें.

१७. मायेनें उत्पन्न केलेली विचित्र मूर्ति.

३।१४।२) इत्यादि श्रुतींनीं सांगितला आहे. त्याप्रमाणेंच ' ज्याची सोन्याची श्मश्रु आहे ' अशा (गुणयुक्त) रूपानेंही तो येथें सांगितला आहे असें म्हणतां येईल. आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं श्रुतींमध्यें त्या पुरुषाला आश्रय सांगितला असल्यामुळें तो परमात्मा नव्हे; त्यावर आमचें उत्तरः—परमात्मा हा आपल्या माहात्म्यामध्यें राहत असूनही उपासनेकारितां त्याला एक विशेष प्रकारचा आश्रय आहे असें सांगतां येईल. कारण, ब्रह्म हें सर्वव्यापीं असल्यामुळें ' तें आकाशाप्रमाणें सर्वांचे आंत आहे ' असें म्हणतां येतें. तसेंच, श्रुतींत सांगितलेली (त्या पुरुषाच्या) ऐश्वर्याची मर्यादा देखील शरीरासंबंधानें आणि देवतेसंबंधानें अशा दोन पृथक् प्रकारच्या उपासनांकरितांच सांगितली आहे. तेव्हां ' डोळ्याच्या आंत आणि सूर्यमंडलाच्या आंत परमात्माच आहे असें (श्रुतीनें) सांगितलें आहे ' हें सिद्ध झालें. (२०)

भेदव्यपदेशाच्चान्यः ॥ २१ ॥

२१ आणि (सूर्यमंडलाच्या आंत असणारा पुरुष जीवाहून) निराळा आहे; कारण (त्या दोहोंमध्यें) भेद सांगितला आहे. (७)

सूर्य वगैरे शरीरांचा अभिमान बाळगणारा जो जीव त्याहून त्या शरीराचा अंतर्यामी[1] ईश्वर निराळा आहे. कारण ' जो सूर्यामध्यें असून सूर्याच्या आंत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाहीं, ज्याचें सूर्य हें शरीर होय, जो सूर्याच्या आंत राहून त्याचें नियमन करितो, तो हा तुझा आत्मा, अंतर्यामी व अमृत असा आहे ' (बृ.३।७।९) ह्या दुसऱ्या श्रुतींत (या दोहोंमध्यें) भेद सांगितला आहे. त्या श्रुतींत ' जो सूर्याच्या आंत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाहीं ' असा जाणणाऱ्या विज्ञानात्मरूप सूर्याहून निराळा अंतर्यामी आहे असें स्पष्टच सांगितलें आहे. येथेंही[2] ' तोच पुरुष सूर्यमंडलाच्या आंत आहे ' असें सांगितलें असलें पाहिजे. कारण दोन्ही श्रुती सारख्याच आहेत. तेव्हां ' ह्या ठिकाणीं परमात्माच आहे असें सांगितलें आहे ' हें सिद्ध झालें. (२१)

[येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बाविसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. २२) या अधिकरणामध्यें छांदोग्य उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील ' आकाश ' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. कारण, पंचमहाभूतांपैकीं आकाश आणि परमात्मा असे ' आकाश ' शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. आणि ह्या दोन्ही अर्थीं ' आकाश ' शब्दाचा उपयोग केलेला श्रुतीमध्यें आढळत आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें ' आकाश ' शब्दानें ' भूताकाश 'च घेतलें पाहिजे. याचीं कारणें दोन आहेत. (१) एक तर, आकाश शब्द ऐकिल्याबरोबर त्याचा भूताकाश

---

१. शरीराच्या आंत राहून त्याचें नियमन करणारा.

२. मागील सूत्रांत दाखल केलेल्या श्रुतींत.

हा अर्थ चट्‌दिशीं मनांत येतो. (२) शिवाय, दुसरें असें आहे कीं, 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हाच अर्थ मुख्य आहे आणि परमात्मा हा भूताकाशासारखाच मोठा आहे एवढ्यामुळेंच त्याला 'आकाश' शब्द गौण रीतीनें लाविलेला आहे. तेव्हां 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा हा अर्थ गौण आहे; आणि शब्दाचा मुख्य अर्थ संभवत असतां गौण अर्थ घेणें बरोबर नाहीं. आतां तुम्ही म्हणाल कीं पुढील वाक्यांत 'ह्या आकाशापासून सर्व भूतें उत्पन्न होतात, आकाश हा मोठा आहे, आणि आकाश हा आश्रय आहे' इत्यादि ज्या गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या माझ्या मतीं लागत नाहींत; तर असें म्हणूं नका. कारण भूताकाशापासूनही वायू वगैरे भूतें उत्पन्न होतातच. तसेंच भूताकाशही इतर भूतांच्या मानानें मोठें आहेच, व इतर भूतांचा आश्रयही आहे. तेव्हां 'आकाश' शब्दानें भूताकाश घेण्यास कोणतीही हरकत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— 'आकाश' शब्दानें परमात्माच घेणें योग्य आहे. भूताकाश घेणें बरोबर नाहीं. कारण, भूताकाशापासून जरी वायू वगैरे चार भूतें उत्पन्न होतात तरी सर्व भूतें उत्पन्न होत नाहींत. आणि श्रुतीमध्यें तर 'सर्व भूतें उत्पन्न होतात' असें सांगितलें आहे. तसेंच, भूताकाश हें जरी इतर भूतांपेक्षां मोठें आहे व इतर भूतांचा आश्रय आहे तरी त्याला सर्वांपेक्षां मोठें व सर्वांचा आश्रय असें म्हणतां येत नाहीं. आणि श्रुतीमध्यें तर 'अमक्यापेक्षां मोठें व अमक्याचा आश्रय' असें न सांगतां 'सर्वांपेक्षां मोठें व सर्वांचा आश्रय' असें सांगितलें आहे. आतां हें सांगणें परमात्म्यासंबंधानेंच जुळतें. कारण, परमात्म्यापासूनच सर्व उत्पन्न झालें आहे. तसेंच परमात्माच सर्वांपेक्षां मोठा आहे व सर्वांचा आश्रय आहे. म्हणून 'आकाश' शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. शिवाय श्रुतीचा पूर्वापार संदर्भ पाहिला असतां 'ज्या वस्तूचा अंत नाहीं' अशी वस्तू सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें दिसतें; पण भूताकाशाला तर अंत आहे म्हणून आकाश शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे; कारण त्याला अंत नाहीं. आतां भूताकाश हा अर्थ घेण्याविषयीं पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहींत. (१) जरी 'भूताकाश' हा अर्थ चट्‌दिशीं मनांत येतो तरी 'ब्रह्म' हा अर्थही भूतकाशाप्रमाणें चटदिशीं मनांत येतो. कारण 'ब्रह्म' या अर्थीं 'आकाश' शब्दाचा व त्याचे पर्यायवाची शब्दांचा पुष्कळ वेळां श्रुतीमध्यें प्रयोग आढळतो. (२) शिवाय, 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हाच अर्थ चट्कन् ध्यानांत येतो असें जरी मानलें तरी तो अर्थ जर पुढील वाक्यांत जुळत नाहीं, तर तो घेतां येत नाहीं.]

आकाशस्तल्लिङ्गात् ॥ २२ ॥

२२ (आकाश शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण त्याचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत. (८)

श्रुतींत पुढील वाक्य आहे:—'ह्या लोकाचा आधार काय? तो[3] म्हणाला:— आकाश; कारण हे सर्व पदार्थ आकाशापासूनच उत्पन्न होतात; व आकाशांत—(च) लय पावतात. आकाशच ह्या सर्व (पदार्थां—) पेक्षां श्रेष्ठ आहे; आकाश— (च) ह्या सर्व (पदार्थांचा) आधार आहे' (छां. १।९।१). आतां येथें संशय उत्पन्न

१. ब्रह्माची.

२. शालावत्य नामक ब्राह्मणानें प्रवाहण जैवली नामक राजाला हा प्रश्न केला आहे.

३. राजा.

होतो:— आकाश शब्दानें परब्रह्म सांगितलें आहे किंवा आकाशरूपीं महाभूत सांगितलें आहे ? संशयाचें कारण काय ? कारण असें कीं, आकाश शब्द दोन्ही अर्थीं आढळतो. आकाश शब्दाचा 'आकाशनामक महाभूत' या अर्थीं प्रयोग तर लोकांमध्यें व वेदामध्यें सुप्रसिद्ध आहे. तसेंच, ज्या ठिकाणीं वाक्यशेषामुळें[4] किंवा विशेष गुण सांगितले असल्यामुळें 'ब्रह्माचेंच वर्णन करण्याचा अभिप्राय आहे' असा निश्चय होतो, त्या ठिकाणीं आकाश शब्द 'ब्रह्म' या अर्थींही योजिलेला आढळतो. उदाहरणार्थ:—'जर हें आकाश आनंद[5] नसतें[6]' (तै. २।७). 'आकाश नामरूपांचें[7] प्रकाशक आहे; तीं ज्यापासून भिन्न आहेत तें ब्रह्म[8]' [छां. ८।१४।१] इत्यादि ठिकाणीं. म्हणून संशय उत्पन्न होतो. बरें; तर या ठिकाणीं कोणता अर्थ घेणें सयुक्तिक आहे ? (पूर्वपक्ष:—) 'आकाशरूपीं महाभूत' हा अर्थ. कां ? कारण ह्याच अर्थीं आकाश शब्दाचा प्रयोग अधिक प्रसिद्ध असल्यामुळें हाच अर्थ चट्कन् ध्यानांत येतो. आकाश शब्दाचे दोन्हीही (मुख्य[9]) अर्थ आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें तर 'एका शब्दाला निरानिराळे पुष्कळ (मुख्य) अर्थ असतात' असा दोष येईल. यावरून असें

---

४. जें एक वाक्य घेतल्यावांचून दुसऱ्या एका वाक्याचा अर्थ पूर्ण होत नाहीं त्या वाक्याला 'वाक्यशेष' म्हणतात. उदाहरणार्थ, ज्यापासून हें जग उत्पन्न झालें आहे तें ब्रह्म होय. येथें 'ज्यापासून हें जग उत्पन्न झालें आहे' या वाक्याचा अर्थ 'तें ब्रह्म होय' हें वाक्य घेतल्यावांचून पूर्ण होत नाहीं; म्हणून 'तें ब्रह्म होय' हें वाक्य 'वाक्यशेष' होय.

५. आनंदरूपीं.

६ या वाक्यांत 'आनंद' हा ब्रह्माचा विशेष गुण आकाशाला सांगितल्यामुळें आकाश म्हणजे ब्रह्म असा निश्चय होतो.

७ जगांतील सर्व पदार्थांना 'नामरूपें' म्हणतात. नामरूपांचें प्रकाशक म्हणजे जगांतील सर्व पदार्थांच्या उत्पत्ती व स्थिती यांचें कारण.

८ या वाक्यांत आकाश शब्दानें ब्रह्म सांगितलें आहे असा वाक्यशेषावरून निश्चय होतो. येथें 'तें ब्रह्म (होय)' हा वाक्यशेष जाणावा.

९ एखाद्या शब्दाचा अमुक अर्थ आहे असा जेथें अनादिकालापासून संकेत असतो तेथें त्या अर्थाला 'मुख्य' अर्थ म्हणतात; व ज्या व्यापारानें शब्दाला हा अर्थ येतो त्याला 'अभिधा' असें म्हणतात. उदा० 'सिंह' म्हणजे 'आयाळ असलेला क्रूर पशु' असा अनादि कालापासून संकेत आहे म्हणून हा अर्थ मुख्य होय. कधीं कधीं एखादा शब्द मुख्य अर्थाहून निराळ्या अर्थीं योजिलेला आढळतो; तेव्हां त्या अर्थाला 'लाक्षणिक' अर्थ म्हणतात; व ज्या व्यापारानें शब्दाला हा अर्थ येतो त्याला 'लक्षणा' असें म्हणतात. उ० 'गंगेवर गवळवाडा आहे.' येथें गंगा शब्द 'तीर' या लाक्षणिक अर्थीं योजिला आहे. कारण, गंगा शब्दाचा 'प्रवाह' हा जो मुख्यार्थ तो या ठिकाणीं संभवत नाहीं, कारण प्रवाहावर गवळवाडा राहूं शकत नाहीं. मुख्य अर्थ व लाक्षणिक अर्थ यांमध्यें कांहीं संबंध असावा लागतो. 'गंगेवर गवळवाडा आहे' या उदाहरणांत प्रवाह (मुख्यार्थ) व तीर (लाक्षणिकार्थ) यांमध्यें सामीप्य हा संबंध आहे. जेव्हां हा संबंध सादृश्यरूप असतो तेव्हां या लाक्षणिक अर्थाला 'गौण' अर्थ म्हणतात. उदा० 'रामा सिंह आहे.' या वाक्यांत सिंह शब्दाचा अर्थ 'सिंहनामक

सिद्ध होतें कीं आकाश शब्दाचा 'ब्रह्म' या अर्थी जर कोठें प्रयोग केला असेल तर तो प्रयोग गौण[10] होय. विभुत्वादिक पुष्कळ गुण (ब्रह्माच्या व आकाशाच्या ठिकाणीं) असल्यामुळें ब्रह्म व आकाश यांमध्यें सादृश्य आहे. (आतां, प्रकृत वाक्यांत आकाश शब्दाचा ब्रह्म हा गौण अर्थ घेतां येत नाहीं); कारण मुख्य अर्थ संभवत असतांना गौण अर्थ घेणें उचित नाहीं; व प्रकृत वाक्यांत आकाश शब्दाचा मुख्यार्थ संभवतच आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं, आकाश शब्दाचा आकाशरूपीं महाभूत असा अर्थ घेतला तर 'हे सर्व पदार्थ आकाशापासूनच उत्पन्न होतात' इत्यादि वाक्यशेष समंजस होणार नाहीं. तर यावर माझें उत्तरः—हा दोष मजवर येत नाहीं. कारण आकाशरूपीं महाभूत देखील वायू आदि या क्रमानें सर्व पदार्थांचें कारण आहे असें म्हणतां येतें. कारण, श्रुतीवरून असें समजतें कीं, 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें; आकाशापासून वायू, वायूपासून अग्नि इत्यादि' (तै. २।१). तसेंच, इतर महाभूतांच्या संबंधानें पाहिलें असतां आकाशरूपीं महाभूत देखील [त्यांहून] श्रेष्ठ आहे व (त्यांचा) आधार आहे असें म्हणतां येतें. यावरून आकाश शब्दानें आकाशरूपीं महाभूतच घेतलें पाहिजे असें सिद्ध झालें.

या–(पूर्वपक्षा–) वर आमचें उत्तरः—आकाश (शब्द, ब्रह्मवाचक आहे); कारण त्याचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत. (याचा अर्थः–) आकाश शब्दानें ब्रह्मच घेणें सयुक्तिक आहे. कां ? कारण त्या (ब्रह्मा-) चीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. तीं अशीः—'हे सर्व पदार्थ आकाशापासून उत्पन्न होतात' हें परब्रह्माचेंच चिन्ह आहे. 'परब्रह्मापासूनच (सर्व) पदार्थांची उत्पत्ति आहे' असें सर्व उपनिषदांचें तात्पर्य आहे. आतां तूं असें म्हणशील कीं, 'आकाशरूपीं महाभूत देखील वायू आदि या-

---

पशू' नसून 'सिंहासारखा शूर मनुष्य' असा आहे, कारण रामा हा पशू नाहीं. सिंहासारखा शूर मनुष्य या अर्थाला 'गौण' अर्थ असें म्हणतात, कारण पशू (मुख्यार्थ) व मनुष्य (लाक्षणिकार्थ) या दोहोंमध्यें शौर्य, क्रौर्य वगैरे गुणांचें सादृश्य आहे. ज्या ठिकाणीं शब्दाला दोन अर्थ आहेत त्या ठिकाणीं त्या शब्दाचा एक अर्थ मुख्य व दुसरा लाक्षणिक होय. आतां, ज्या ठिकाणीं मुख्य अर्थाशीं संबंध नसल्यामुळें दुसरा अर्थ लाक्षणिक आहे असें मानतां येत नाहीं त्या ठिकाणीं दोन्ही अर्थ मुख्यच असतात. उदा० सैन्धव शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. एक 'मीठ' व दुसरा 'घोडा'. पण या दोन्ही अर्थांमध्यें कांहीं संबंध नाहीं म्हणून एक मुख्य व एक लाक्षणिक असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां या शब्दाचे दोन्हीही अर्थ मुख्यच आहेत असें मानावें. परंतु आकाश शब्दाच्या ठिकाणीं 'आकाशरूपीं महाभूत' व 'ब्रह्म' या दोन अर्थांमध्यें सादृश्य संबंध असल्यामुळें 'आकाशरूपीं महाभूत' हा अर्थ मुख्य होय व 'ब्रह्म' हा अर्थ गौण होय.

१० आकाश व ब्रह्म यांच्या गुणांच्या सादृश्यामुळें झालेला.

११ 'सर्व पदार्थ ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होतात,' 'ब्रह्मच श्रेष्ठ आहे,' 'ब्रह्मच आधार आहे' असे सिद्धान्त असल्यामुळें 'सर्व पदार्थ आकाशरूपी महाभूतापासून उत्पन्न होतात' इत्यादि वर्णन बरोबर होणार नाहीं.

क्रमानें कारण होऊं शकतें ' असें मागें दाखविलें आहे; तर यावर आमचें उत्तर:— दाखविलें आहेस खरें. तथापि आकाश शब्दानें मूलकारण ब्रह्म घेतल्यावांचून 'आकाशापासूनच ' यांतील ' च ' शब्दानें दाखविलेलें अवधारण[12] व 'सर्व पदार्थ' यांतील ' सर्व[13] ' हें पदार्थांचें विशेषण हीं निरर्थक होतील. त्याप्रमाणेंच ' आकाशांतच लय पावतात ' हेंही ब्रह्माचेंच चिन्ह आहे. तसेंच, 'आकाशच ह्या (पदार्थां-) पेक्षां श्रेष्ठ आहे; आकाश— (च ह्या पदार्थांचा) आधार आहे ' या वाक्यांत सांगितलेलें श्रेष्ठत्व व आधारत्व हींहि ब्रह्माचींच चिन्हें होत. निरपेक्ष[14] श्रेष्ठत्व श्रुतीमध्यें एका परमात्म्यालाच सांगितलें आहे:— ' पृथ्वीहून श्रेष्ठ, अंतरिक्षाहून श्रेष्ठ, स्वर्गाहून श्रेष्ठ, ह्या लोकाहून श्रेष्ठ ' (छां. ३।१४।३). तसेंच आधारत्व देखील परमात्मा परमकारण असल्यामुळें परमात्म्याचे ठिकाणींच अधिक चांगलें संभवतें. श्रुतिही आहे:— ' ब्रह्म विज्ञान आहे, आनंद आहे, धन देणाऱ्याचा आश्रय[15] आहे ' (बृ० ३।९।२८).

शिवाय, 'तुझ्या सामाला[16] अंत आहे ' असा दोष दाखवून शालावत्याचा पक्ष त्याज्य ठरवून ' ज्याला कांहीं अंत नाहीं असें कांहीं तरी सांगावें ' या इच्छेनें जैबलीनें आकाश[17] सांगितलें. आणि नंतर आकाश व उद्गीथ एक आहे असें सांगून आपलें भाषण

---

१२ अवधारण म्हणजे आकाशच कारण आहे व इतर पदार्थ कारण नाहींत असा निश्चय; जसें आकाशरूपी महाभूत हें वायू इत्यादिकांचें कारण आहे, तसा वायूही अग्नि इत्यादिकांचें कारण व अग्नीही जल इत्यादिकांचें कारण असल्यामुळें आकाशच सर्व वस्तूंचें कारण आहे असें अवधारण करितां येत नाहीं. म्हणून ' च ' शब्दाचा अर्थ बाधित होतो. (र.) परंतु, ब्रह्माच्या संबंधानें हें अवधारण संभवतें. कारण ब्रह्म हेंच सर्व वस्तूंचें मूलकारण आहे, इतर कोणताही पदार्थ मूलकारण नाहीं.

१३ आकाशरूपी महाभूत हें स्वतःचें कारण होत नसल्यामुळें तें सर्व वस्तूंचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं; म्हणून ' सर्व ' शब्दाचा अर्थ संकुचित होतो. परंतु ब्रह्म हें सर्व वस्तूंचा आत्मा असल्यामुळें ब्रह्मापासून सर्वांची उत्पत्ति ठीकच होते.

१४ परमात्मा सर्वांहून श्रेष्ठ आहे. तो अमक्याहून श्रेष्ठ आहे अशी त्याला दुसऱ्याची अपेक्षा नाहीं; म्हणून त्याचें श्रेष्ठत्व ' निरपेक्ष ' होय.

१५ धन देणारा जो यजमान तो जीं जीं कर्में करितो त्या सर्वांचें फल देणारें. (बृ० भा०)

१६ साम म्हणजे सामवेदाच्या आरंभीं जें ओम् अक्षर आहे तें. यालाच उद्गीथ असें नांव आहे.

१७ दाल्भ्य व शालावत्य हे दोन ब्राह्मण व जैबली नामक राजा ह्या तिघांचा वाद चालला कीं सामाचा आधार काय ? प्रथम दाल्भ्यानें उत्तर दिलें कीं उद्गीथाचा आधार स्वर्ग; त्यावर शालावत्यानें उत्तर दिलें कीं तुझ्या सामाचा आधार बळकट नाहीं; स्वर्गलोकाचें देखील कर्माच्या द्वारानें हा भूलोक कारण आहे म्हणून हा भूलोकच सामाचा आधार होय. त्यावर राजानें उत्तर दिलें कीं तुझ्या सामाला देखील अंत आहे. कारण, या

पुढील वाक्यानें संपविलें:—' तो हा [आकाशात्मा] मोठ्याहून मोठा उद्गीथ; तो हा अनंत ' [छां० १।९।२]. हें आनन्त्य ब्रह्माचेंच होय. आतां तूं जें म्हटलेंस कीं ' आकाश ' शब्दाचा ' आकाशरूपीं महाभूत ' हा अर्थ अधिक प्रसिद्ध असल्यामुळें अगोदर ध्यानांत येतो, त्यावर आमचें उत्तर:—वाक्यशेषांत ब्रह्माचेच गुण सांगितले आहेत इकडे लक्ष पोंचविलें म्हणजे ' आकाशरूपीं महाभूत ' हा अर्थ जरी अगोदर ध्यानांत येतो तरी तो येथें घेतां येत नाहीं. ' आकाश हें नामरूपाचें प्रकाशक आहे ' इत्यादि ठिकाणीं आकाश शब्द ब्रह्म या अर्थींही योजिला जातो असें आम्हीं दाखविलेंच [18] आहे. तसेंच, आकाशाचे पर्यायवाची शब्दही ब्रह्म या अर्थीं योजिलेले आढळतात. उदाहरणार्थ:—' अक्षर आणि उत्कृष्ट अशा व्योमामध्यें वेद [19] आहेत; ज्यामध्यें सर्व देव अधिष्ठित झाले आहेत ' (ऋ. सं. १।१६४।३९) ' ती ही भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या उत्कृष्ट व्योमांचे [20] ठिकाणीं पर्यवसित झाली ' (तै० ३।६) ' ओम् क ब्रह्म आहे ' ' ख ब्रह्म [21] आहे ' (छां० ४।१०।५) ' ख पुराणें [22] आहे ' (बृ० ५।१) इत्यादि. आकाश शब्द जरी वाक्याच्या आरंभीं

भूलोकांतील सर्व पदार्थ आकाशापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें या भूलोकाचें देखील आकाश कारण होय. तेव्हां सामाचा आधार आकाश होय. आतां आकाश-शब्दानें आकाशरूपीं महाभूत घेतलें तर त्यालाही अंत असल्यामुळें जैबली राजाचा पक्षही शालावत्याच्या पक्षाप्रमाणें दूषित होईल; म्हणून आकाश शब्दानें ज्याला अंत नाहीं असें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे.

१८ म्हणजे, आकाश शब्दापासून ' आकाशरूपीं महाभूत ' हा मुख्य अर्थच प्रथम ध्यानांत येतो असा कांहीं नियम नाहीं. ब्रह्म या अर्थीं आकाश शब्दाचा व आकाशाचे पर्यायवाची शब्दांचा पुष्कळ प्रयोग होत असल्यामुळें ब्रह्मरूप गौण अर्थही प्रथम ध्यानांत येतो.

१९ अक्षर म्हणजे कूटस्थ. ' सर्व देवांचें आधारभूत अशा कूटस्थ परब्रह्माविषयीं वेद प्रमाण आहेत ' असा या वाक्याचा अर्थ आहे. या ठिकाणीं व्योम शब्द आकाशाचा पर्यायवाची आहे, व तो ब्रह्म या अर्थीं योजिलेला आहे.

२०. ब्रह्माचे ठिकाणीं.

२१. क म्हणजे सुख, व ख म्हणजे आकाश. नुसतें क ब्रह्म नाहीं; कारण क (सुख) अनित्य आहे, व ब्रह्म नित्य आहे. तसेंच नुसतें खही ब्रह्म नाहीं; कारण ख (आकाश) हें अचेतन आहे व ब्रह्म चेतन आहे. तर ख—विशिष्ट क हें ब्रह्म आहे; तसेंच क—विशिष्ट ख हें ब्रह्म आहे. म्हणजे आकाशाचे ठिकाणीं असणारें सुख ब्रह्म आहे; पदार्थ व इंद्रिय यांच्या संयोगामुळें उत्पन्न होणारें विनाशी लौकिक सुख ब्रह्म नाहीं. तसेंच, सुख होण्याचें योग्य स्थान जें हृदयांतील आकाश तेंच ब्रह्म आहे; अचेतन भौतिक आकाश ब्रह्म नाहीं. तेव्हां क आणि ख या दोघांचा मिळून अर्थ ' हृदयांतील चेतन आकाश ' होय; व हेंच ब्रह्म होय.

२२. पुराण म्हणजे जुनें. ब्रह्म हेंच सर्वांहून जुनें असल्यामुळें ' पुराण ' असें म्हणतां येतें. यावरून ख शब्दानें भौतिक आकाश न घेतां ब्रह्मच घेतलें पाहिजे.

आहे तरी वाक्यशेषाच्या अनुरोधानें त्याचा अर्थ ब्रह्म आहे असाच निश्चय करणें युक्त आहे. उदाहरणार्थः–'अग्नि अनुवाकाचें पठन करितो' या वाक्यांत अग्नि शब्द जरी आरंभीं आहे तरी तो 'मुलगा' याच अर्थीं घातला आहे असें स्पष्ट दिसतें[२३]. यावरून आकाश शब्द येथें ब्रह्मवाचक आहे हें सिद्ध झालें. (२२)

[येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेविसावें सूत्र एकच आहे. सारांशः—(सू. २३) या अधिकरणामध्यें छांदोग्य उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील प्राण शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. प्राणवायु व परमात्मा ह्या दोन्ही अर्थीं प्राण शब्दाचा उपयोग इतर ठिकाणीं श्रुतीमध्यें केलेला आहे म्हणून येथें कोणता अर्थ घ्यावा असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण शब्दाचा प्राणवायु हाच अर्थ घ्यावा; कारण तो अर्थ अधिक प्रसिद्ध आहे. आतां ह्या प्राणामध्यें पंचमहाभूतें लीन होतात असें जरी पुढें सांगितलें आहे तरी तें मला बाधक होत नाहीं. कारण, पंचमहाभूतांचें मुख्य तत्त्व 'इंद्रियें' हेंच होय, व तीं इंद्रियें तर मनुष्याला झोंप लागली असतां प्राणवायूमध्यें लीन होतात असा सर्वांना अनुभवच आहे. कारण, झोपेमध्यें प्राणवायु मात्र वहात असतो व इंद्रियांचे व्यापार बंद झालेले असतात. शिवाय, 'प्रस्तावाची देवता प्राण' हें जसें सांगितलें आहे तसेंच त्याच्याजवळ 'उद्गीथाची देवता सूर्य व प्रतिहाराची देवता अन्न' असें सांगितलें आहे. आतां त्या देवता परमात्म्याहून निराळ्या आहेत म्हणून प्रस्तावाची देवता ही पर-त्म्याहून निराळीच घेतली पाहिजे; यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:—प्राण शब्दाचा प्राणवायु हा अर्थ येथें घेतां येत नाहीं. कारण जरी प्राणवायूमध्यें इंद्रियें लीन होतात व त्यामुळें भूतें लीन होतात असें म्हणतां येतें, तरी सर्व वस्तू प्राणवायूमध्यें लीन होत नाहींत. आणि श्रुतीमध्यें तर त्या प्राणामध्यें नुसतीं भूतेंच लीन होत नाहींत तर सर्व वस्तू लीन होतात असें सांगितलें आहे. तेव्हां प्राण म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. आणि जर परमात्मा हाच अर्थ अवश्य घ्यावा लागत आहे तर नुसत्या 'जवळ सांगितलेल्या उद्गीथ व प्रतिहार यांच्या देवता पर-मात्म्याहून निराळ्या आहेत' एवढयाच कारणानें प्रस्तावाची देवता जी प्राणशब्दानें सांगितली तीही परमात्मा नव्हे असें मानणें बरोबर नाहीं. शिवाय, जसा आकाश शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ चटकन् ध्यानांत येतो तसा प्राण शब्दाचाही परमात्मा हा अर्थ चटकन् ध्यानांत येतो; म्हणून प्राण शब्दाचा प्राणवायु हा अर्थ अधिक प्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां येथें प्राणशब्दाचा अर्थ परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.]

---

२३. अग्नि शब्दाचा मुख्य अर्थ 'विस्तव'. आतां विस्तवानें अनुवाकाचें (वेदाच्या एका भागाचें) पठण करणें संभवत नाहीं; म्हणून 'अग्नि' शब्दाचा 'अग्नीसारखा तेजस्वी मुलगा' हाच लाक्षणिक अर्थ घेतला पाहिजे.

अत एव प्राणः ॥ २३ ॥

२३ म्हणूनच प्राण–(शब्द ब्रह्मवाचक आहे.) (९)

उद्गीथ[1]-प्रकरणांत 'हे प्रस्तोत्यों[2], ज्या देवतेचा प्रस्तावा[3]शीं संबंध आहे' असा उपक्रम करून असें म्हटलें आहे:—'ती देवता कोणती[4]? त्यानें उत्तर केलें:— प्राण. कारण, हीं सर्व भूतें प्राणांतच लय पावतात; प्राणापासून(च) उत्पन्न होतात. जिचा प्रस्तावाशीं संबंध आहे ती हीच देवता होय.' (छां. १।११।४-५). येथें संशय व निर्णय पूर्वसूत्रांतल्याप्रमाणेंच आहेत असें समजावें. (ते असेः–) 'कारण हे सोम्य! मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे' या वाक्यांत, तसेंच 'प्राणाचा प्राण' या वाक्यांत, प्राणशब्द ब्रह्म ह्या अर्थीं योजिलेला आढळतो. पण लोकांत व वेदांत प्राण शब्द 'वायूचा एक विकार' या अर्थींच अधिक प्रसिद्ध आहे. म्हणून येथें प्राण शब्दाचा कोणता अर्थ घेणें बरोबर आहे याविषयीं संशय उत्पन्न होतो. तर मग येथें कोणता अर्थ घेणें बरोबर आहे? (पूर्वपक्षः–) 'वायूचा एक विकार जो पंचवृत्त्यात्मक[5] प्राण' हाच अर्थ येथें घेणें बरोबर आहे. कारण, 'ह्याच अर्थीं प्राण शब्द अधिक प्रसिद्ध आहे' असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं मागील सूत्रांतल्याप्रमाणें येथेंही परमेश्वररूपीं ब्रह्माचेंच लक्षण सांगितलें असल्यामुळें प्राणशब्दानें ब्रह्मच घेणें बरोबर आहे; कारण, येथेंही वाक्यशेषावरून 'सर्व भूतांचा लय व उत्पत्ति हें परमेश्वराचेंच ठिकाणीं संभवणारें कर्म आहे' असें आपल्याला समजतें; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'भूतांचा लय व उत्पत्ति हें कर्म मुख्य प्राणाच्या ठिकाणींही संभवणारें आहे' असें आपल्याला खालील श्रुतीवरून दिसून येतें:—'जेव्हां

---

१. 'ओम्' या अक्षराला छांदोग्य उपनिषदाच्या आरंभीं 'उद्गीथ' असें म्हटलें आहे. ओम् शब्दाचे निरनिराळे अर्थ सांगून शेवटीं 'ब्रह्म हाच उत्तम अर्थ आहे' असें ठरवून 'ओम्' शब्दानें ब्रह्माचीच उपासना करावी' असें त्यांत सांगितलें आहे. या प्रकरणाला उद्गीथ प्रकरण म्हणतात.

२. प्रत्येक यज्ञाला १६ ऋत्विज् लागतात. ४ ऋग्वेदी ४ यजुर्वेदी ४ सामवेदी व ४ अथर्ववेदी. सामवेदी ऋत्विजांचीं नांवें:—प्रस्तोता, उद्गाता, प्रतिहर्ता, आणि सुब्रह्मण्य. या चारांपैकीं उद्गाता हा मुख्य असून प्रस्तोता वगैरे त्याचे मदतनीस असतात.

३. यज्ञामध्यें सामवेदांतील ऋचा गावयाच्या असतात. गाण्याचे वेळीं ऋचेचे चार भाग करितात. त्यांपैकीं पहिल्या भागाला 'प्रस्ताव' म्हणतात, व तो भाग प्रस्तोत्यानें गावयाचा असतो. दुसऱ्या भागाला 'उद्गीथ' म्हणतात. हा ऋचेचा मुख्य भाग होय. हा उद्गात्यानें गावयाचा असतो. तिसऱ्या भागाला 'प्रतिहार' म्हणतात. हा प्रतिहर्त्यानें गावयाचा असतो. चवथ्या भागाला 'निधन' म्हणतात. हा सगळ्यांनीं मिळून गावयाचा असतो. (ऐतरे० ब्रा० भाषान्तर पान १२० टीप पहा.)

४. उषस्ति चाक्रायण नामक ब्राह्मणानें प्रस्तोत्याला हा प्रश्न केला आहे.

५. प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान ह्या पांच प्राणांच्या वृत्ती (म्हणजे व्यापार) आहेत.

पुरुष निद्रावश होतो तेव्हां वाणी प्राणामध्यें लीन होते, चक्षू प्राणामध्यें लीन होतात, कर्ण प्राणामध्यें लीन होतात, मन प्राणामध्यें लीन होतें; व तो जेव्हां जागृत होतो तेव्हां हीं सर्व प्राणापासूनच फिरून उत्पन्न होतात' (शत. ब्रा.१०।३।३।६). आणि हें प्रत्यक्षच आहे कीं निद्राकालीं प्राणवृत्तींचा लोप न होतां फक्त इंद्रियवृत्तींचाच[6] लोप होतो व प्रबोधकालीं[7] त्या पुन्हां प्रादुर्भूत होतात. शिवाय, इंद्रियें हीं सर्व भूतांचें सार[8] असल्यामुळें सर्व भूतांचा लय व उत्पत्ति हीं देखील मुख्यप्राणापासून होतात असें सांगणाऱ्या वाक्यशेषाला कोणत्याही प्रकारचा बाध येत नाहीं. शिवाय, 'प्राण ही प्रस्तावाची देवता आहे' असें सांगितल्यानंतर 'सूर्य आणि अन्न ह्या उद्गीथ[9] आणि प्रतिहार ह्यांच्या देवता आहेत' असें सांगितलें आहे. आतां सूर्य आणि अन्न ह्या तर ब्रह्म नाहींत, तेव्हां ह्याच न्यायानें 'प्राण हाही ब्रह्म नाहीं' असें सिद्ध झालें.

यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—म्हणूनच प्राणशब्द–(ही ब्रह्मवाचक आहे). मागील सूत्रांत 'कारण, त्याचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत' असा निर्देश केला आहे; तेव्हां येथें 'म्हणूनच'–म्हणजे प्राणासंबंधानेंही ब्रह्माचीं लक्षणें सांगितलीं असल्यामुळेंच— प्राणशब्दानेंही परब्रह्मच घेणें योग्य आहे. प्राणाचाही ब्रह्माच्या लक्षणांशीं संबंध श्रुतींत सांगितला आहे:—' ही सर्व भूतें प्राणांतच लय पावतात, (व) प्राणापासून–(च) उत्पन्न होतात' (छां. १।११।५) या श्रुतींत 'सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय प्राणापासूनच होतात' असें सांगितल्यामुळें 'प्राण म्हणजे ब्रह्म' असें स्पष्ट होतें. आतां तूं असें म्हणशील कीं प्राण शब्दानें मुख्य प्राण घेतला असतांही 'त्यापासून सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय होतात' असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाही. कारण, श्रुतींत 'निद्राकालीं व प्रबोधकालीं प्राणापासून सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय होतात' असें सांगितलें आहे; त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं 'निद्राकाली व प्रबोधकालीं फक्त इंद्रियांचीच उत्पत्ति व लय प्राणापासून होतात' असें त्या श्रुतींत सांगितलें आहे; 'सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय

---

६. प्रत्येक इंद्रियानें आपापल्या विषयांचें ग्रहण करणें याला इंद्रियवृत्ति म्हणतात.

७. मनुष्य झोपेंतून जागा होतो त्या वेळी.

८. पृथ्वी, जल, तेज, वायू आणि आकाश या पंचमहाभूतांचें परस्पर मिश्रण न होतां प्रत्येकाच्या सात्त्विक अंशापासून क्रमानें एकेक इंद्रिय उत्पन्न होतें. जसें पृथ्वीपासून घ्राणेंद्रिय, जलापासून रसनेंद्रिय, तेजापासून चक्षुरिंद्रिय, वायूपासून त्वगिंद्रिय आणि आकाशापासून श्रोत्रेंद्रिय. रूप, रस वगैरे गुणांना व्यक्त करण्याची शक्ति सत्त्वगुणामध्यें आहे. तेव्हां भूतांचा 'सत्त्व' हा जो उत्तम गुण त्यापासून इंद्रियें (अर्थात ज्ञानेंद्रियें) उत्पन्न होत असल्यामुळें तीं भूतांचे सार (म्हणजे उत्तम अंश) आहेत असें म्हटलें आहे. (वे० सा० आणि बृ० ४।४।१ टीका पहा.)

९. या सूत्रावरील टीप ३ पहा.

होतात' असें सांगितलें नाहीं. पण या श्रुतींततर 'हीं सर्व भूतें' असें म्हटलें असल्यामुळें इंद्रियांसहवर्तमान व देहासहवर्तमान सर्व पदार्थमात्राची उत्पत्ति व लय हीं सांगितलीं आहेत. या श्रुतींत 'भूत' शब्दाचा 'पदार्थ' असा अर्थ न घेतां 'महाभूतें' असा अर्थ जरी घेतला तरी देखील 'या ठिकाणीं ब्रह्माचेंच लक्षण सांगितलें आहे' असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं[10]. आतां, तूं असें म्हणशील कीं 'विषयांसहवर्तमान देखील इंद्रियें निद्राकालीं प्राणांत लीन होतात व प्रबोधकालीं प्राणापासून उत्पन्न होतात' असें पुढील श्रुतींत सांगितलें आहे:—'जेव्हां निजलेला मनुष्य कोणत्याही प्रकारचें स्वप्न पहात नाहीं, प्राणाशींच एक होतो, तेव्हां सर्व नामांसहवर्तमान वाणी त्यांत लीन[11] होते' (कौ. ३।३); तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं या श्रुतींत देखील ब्रह्माचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें प्राण शब्द ब्रह्मवाचकच आहे. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं प्राण शब्द सूर्य व अन्न यांच्या संनिध असल्यामुळें त्या शब्दांप्रमाणें प्राणशब्दही ब्रह्मवाचक नाहीं; त्यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, वाक्यशेषाच्या सामर्थ्यानें 'प्राणशब्द ब्रह्मवाचक आहे' असा निश्चय होत असल्यामुळें सान्निध्याचा[12] कांहीं उपयोग नाहीं. तसेंच, प्राणशब्द 'पंचवृत्त्यात्मक प्राण' या अर्थीं अधिक प्रसिद्ध आहे असें जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर आम्हीं जें उत्तर आकाश शब्दाविषयींच्या तुझ्या म्हणण्यावर दिलें आहे तेंच आहे असें समजें[13]. यावरून असें सिद्ध झालें कीं प्रस्तावाची देवता जो प्राण तो ब्रह्मच आहे.

या ठिकाणीं कांहीं लोक संशयात्मक वाक्यांचीं खालील उदाहरणें देतात:—'प्राणाचा प्राण' (बृ. ४।४।१८), 'कारण हें सोम्य! मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे' (छां. ६।८।२). पण हीं उदाहरणें देणें बरोबर नाहीं. कारण, ह्या ठिकाणीं एक शब्द दोनदां घातला असल्यामुळें व प्रकरणें[14] चालू असल्यामुळें संशयच मुळीं

१०. भूतांचा विकार जो मुख्य प्राण तो भूतांचें कारण कधींही होणार नाहीं म्हणून हें लक्षण ब्रह्मालाच जुळतें.

११. यापुढें 'विषयांसहवर्तमान इतर इंद्रियेंही प्राणामध्यें लीन होतात' असें सांगितलें आहे.

१२. अ. ३ पा. ३ सू. २५ टीप २१ पहा.

१३. 'हीं सर्व महाभूतें प्राणापासूनच उत्पन्न होतात, व प्राणांतच लीन होतात' यांतील 'च' या शब्दानें दाखविलेला व्यवच्छेद प्राण शब्दाचा मुख्य प्राण हा अर्थ घेतला तर जुळणार नाहीं; आणि 'सर्व भूतें' यांतील 'सर्व' शब्दही लागणार नाहीं हें उत्तर समजावें.

१४. जेथें एखाद्या वस्तूबद्दल वाद चालला आहे तेथें त्या वस्तूचें प्रकरण चालू आहे असें म्हणतात.

उत्पन्न होत नाहीं. ज्याप्रमाणें ' बापाचा बाप ' या वाक्यांत ' प्रथमा विभक्तीनें दाखविलेला बाप षष्ठी विभक्तीनें दाखविलेल्या बापाहून भिन्न आहे ' असें समजतें, त्याप्रमाणेंच ' प्राणाचा प्राण ' या वाक्यांत एक प्राण शब्द दोनदां घातला असल्यामुळें षष्ठी विभक्तीनें दाखविलेला जो प्रसिद्ध प्राण त्याहून ' प्राणाचा प्राण ' भिन्न असला पाहिजे असें निश्चित होतें. कारण ' त्याचा तो ' असा एका वस्तूचा त्या वस्तूपासून भेद दाखविणें बरोबर नाहीं. तसेंच, एका वस्तूचें प्रकरण चाललें असतां त्या प्रकरणांत एखादे ठिकाणीं त्या वस्तूचा अन्य नांवानें जरी उल्लेख केला असला तरी त्याच वस्तूचें प्रकरण चालू असल्यामुळें ' तीच वस्तु तेथें विवक्षित आहे ' असें त्या वस्तूच्या प्रकरणावरून समजतें. ज्याप्रमाणें ज्योतिष्टोम यज्ञाचें प्रकरण चाललें असतां ' प्रत्येक वसंत ऋतूत ज्योतिर्यज्ञ करावा ' या वाक्यामध्यें ज्योतिष्टोमाचा ' ज्योतिः ' या नांवानें जरी उल्लेख केला आहे तरी ज्योतिष्टोमाच्या प्रकरणावरून ' ज्योतिः ' हा शब्द ज्योतिष्टोमवाचक होतो, त्याप्रमाणें परब्रह्माचें प्रकरण चाललें असतां ' कारण हे सौम्य ! मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे ' या वाक्यावरून त्यांतील प्राण शब्दाचा ' वायूचा एक फक्त विकार ' असा अर्थ कसा ध्यानांत येईल ? म्हणून या वाक्यांत संशयाला जागा नसल्यामुळें हें उदाहरण देणें बरोबर नाहीं. परतु प्रस्तावाची देवता जो प्राण तत्संबंधीच्या वाक्यांत[१५] संशयाला, पूर्वपक्षाला व सिद्धांताला जागा आहे. ती कशी आहे हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. (२३)

[येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें २४ सूत्रापासून २७ सूत्रापर्यंत ४ सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० २४) ह्या सूत्रामध्यें छांदोग्य श्रुतींतील एक वाक्य घेऊन त्यामधील ' ज्योति ' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्योति शब्दाचा ' सूर्य वगैरे अनित्य तेज ' हा अर्थ होय, ब्रह्म हा अर्थ नव्हे; व या आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टीकरणार्थ पूर्वपक्ष्यानें पुढील कारणें दाखविलीं आहेतः—१ तम आणि ज्योति ह्या दोन शब्दांचे अर्थ एकमेकांशीं विरुद्ध आहेत; तम म्हणजे अंधार, आणि ज्योति म्हणजे तेज असे अर्थ लोकांत प्रसिद्ध आहेत. २ श्रुतीमध्यें ' प्रकाशते ' हें क्रियापद आहे, व सूर्य वगैरे रूपवान् पदार्थांच्या संबंधानेंच लोकांमध्यें हें क्रियापद नेहमीं लावतात. ३ श्रुतीमध्यें ' द्युलोकावर ' असें ज्योतीला विशेषण दिलें आहे; हें विशेषण मर्यादित जें सूर्य वगैरे तेज त्यालाच संभवतें. ४ श्रुतीमध्यें ज्योतीचे ' द्युलोकावर ', ' विश्वाहून वर ' इत्यादि अनेक आधार सांगितले आहेत; ते अनित्य ज्योतीच्या संबंधानेंच चांगले जुळतात; कारण, निरवयव ब्रह्माला अनेक आधार संभवत नाहींत. ५ ' तीच ही मनुष्याच्या आंतील ज्योति ' या श्रुतीनें जठरांतील ज्योतीवर सदरहू ज्योतीचा आरोप केला आहे. आतां, एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करण्याला त्या दोन वस्तूंमध्यें सारखेपणा असावा लागतो. तो सारखेपणा जठरांतील ज्योति आणि सूर्य वगैरे ज्योति ह्या दोन्ही वस्तू जड असल्यामुळें त्यांमध्यें आहे. ६ ' ह्या ज्योतीला जाणणारा देखणा होतो व प्रख्यात होतो ' असें श्रुतीमध्यें

---

१५. ' हे प्रस्तोत्या ! ' इत्यादि पूर्वी दाखविलेल्या वाक्यांत.

ह्या ज्योतीच्या ज्ञानाचें लहानसें फल सांगितलें आहे. ज्योति शब्दानें ब्रह्म घेतलें तर ब्रह्मज्ञानाचें एवढेसें लहान फल मुळींच मानतां येत नाहीं. ७ प्रकृत वाक्यामध्यें ब्रह्माचें कांहींच चिन्ह सांगितलें नाहीं. व ८ मागेंही ब्रह्माचें प्रकरण चालू नाहीं. आतां जरी ' मागून ब्रह्माचें प्रकरण चालू आहे ' असें मानलें तरी ' येथें तेंच ब्रह्म विवक्षित आहे ' असें ओळखण्याला कांहीं खुणेचा शब्द नाहीं.

यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—ज्योति म्हणजे ब्रह्मच होय. कारण, ह्या श्रुतिमध्यें ' द्युलोकाहून वर ' हा खुणेचा शब्द आहे. मागील वाक्यांत ' द्युलोकांतील जें अमर्त्य ते ब्रह्माचे तीन पाय आहेत ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां दोन्ही वाक्यांत ब्रह्माचा द्युलोकाशीं संबंध दाखविला असल्यामुळें पूर्वीच्या वाक्यांत सांगितलेल्या ब्रह्माच्या संबंधानेंच पुढील वाक्य दिलें आहे असें ओळखतां येतें. तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें सांगितलेलें आठवें कारण बरोबर नाहीं. २ याच्या पुढील वाक्यांतही ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे, तेव्हां येथेंही 'ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे ' असें अवश्य मानलें पाहिजे; आणि ज्या अर्थी असे अवश्य मानावें लागतें त्या अर्थी 'ज्योति' शब्द व ' प्रकाशते ' हें क्रियापद हीं दोन्ही ब्रह्माच्या संबंधानेंच लाविलीं पाहिजेत. लोकांत तशी प्रसिद्धि नसली तरी हरकत नाहीं. तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं पहिलीं दोन कारणें कमजोराचीं समजावीं. शिवाय, सूर्य वगैरे तेजांहून इतर अर्थींही ज्योति शब्द लाविलेला श्रुतीमध्यें आढळतो. ३ ब्रह्म जरी अमर्यादित आहे तरी त्याच्या उपासनेकरितां ' तें द्युलोकावर आहे ' अशी कल्पना करितां येते. ४ ब्रह्म जरी स्वतः निरवयव आहे तरी उपाधीच्या संबंधानें 'त्याचे अनेक अवयव आहेत ' असें मानून ' त्याचे अनेक आधार आहेत ' असें म्हणतां येतें. ५ ' एका पदार्थाचा त्याच्या सारख्या दुसऱ्या पदार्थावर आरोप होतो ' असाच कांहीं नियम नाहीं, तर एका पदार्थाचा त्याच्या चिन्हांवरही आरोप होत असतो, व जठरांतील ज्योति हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे. ६ निर्गुण ब्रह्माच ज्ञान प्राप्त करून घेणारास मोठें फल (मुक्ति) मिळतें. परंतु सगुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला लहानसें फल मिळते असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. ७ प्रकृत वाक्यांत जरी ब्रह्माचें कांहीं चिन्ह सांगितलें नाहीं तरी मागील वाक्यांत जें ब्रह्माचें चिन्ह सांगितलें आहे तेंच येथें घ्यावें. (सू० २५) पूर्वपक्षी म्हणतोः—मागील वाक्यांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं; तर त्यांत गायत्री छंदाचें वर्णन आहे. यावर सिद्धांती म्हणतोः—मागील वाक्यांत जरी साक्षात् ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं तरी 'गायत्रीछंदाच्या द्वारानें ब्रह्माकडे मन लावावें ' असें त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे. (सू. २६) मागील वाक्यांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें मानलें पाहिजे. कारण ' पृथिवी, जल वगैरे त्याचे पाय आहेत ' असें त्यांतच सांगितलें आहे; व हे पाय गायत्री छंदाला जुळत नाहींत. म्हणून ' त्यांत गायत्री छंदाचें प्रतिपादन केलें नाहीं ' असे सिद्ध होतें. (सू० २७) पूर्वपक्षी म्हणतोः—मागील वाक्यांत जरी ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे तरी ' प्रकृत वाक्याचें ब्रह्म सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे ' असें मानतां येत नाहीं. कारण दोन्ही वाक्यांच्या रचना भिन्न भिन्न आहेत. मागील वाक्यांत ' द्युलोकामध्यें ' असें म्हटलें आहे, व येथें ' द्यूलोकाहून वर ' असें म्हटलें आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—दोन्ही वाक्यांच्या रचना जरी भिन्न भिन्न असल्या तरी हरकत नाहीं; कारण अशा दोन तऱ्हांनीं एकच गोष्ट सांगण्याचा लोकांत प्रघात आहे.]

ज्योतिश्चरणाभिधानात् ॥ २४ ॥

२४ ज्योति (शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण चरण सांगितले आहेत. (१०)

(छांदोग्य) श्रुतींत असें म्हटलें आहे:—' आतां ह्या द्युलोकाहून वर, विश्वाहून वर, सर्वांहून वर, ज्यांहून दुसरे कोणी उत्तम नाहींत अशा उत्तम लोकांमध्यें जी ज्योति प्रकाशते तीच ही या मनुष्याच्या आंतील ज्योति ' (छां० ३।१३।७). आतां येथें संशय उत्पन्न होतो: ज्योति शब्दानें येथें आदित्यादिक ज्योति सांगितली आहे किंवा परमात्मा सांगितला आहे? (मागील सूत्रांत) आम्हीं असें दाखविलें आहे कीं कांहीं शब्दांचे व्यवहारांत जरी निराळे अर्थ आहेत तरी कांहीं वेदान्त-वाक्यांमध्यें ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं असल्यामुळें त्या शब्दांचा त्या वाक्यांत ब्रह्म हाच अर्थ आहे; परंतु, या वाक्यांत तर ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत किंवा नाहींत याच गोष्टीचा विचार करणें आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) माझें म्हणणें असें आहे कीं, या ठिकाणीं ज्योति-शब्दानें सूर्यादि ज्योतीच घ्यावी. कशावरून? (पूर्वपक्षी म्हणतो—) प्रसिद्धीवरून. ' तम आणि ज्योति हे दोन शब्द परस्परविरुद्ध अशा अर्थाचे आहेत ' हें लोकप्रसिद्ध आहे. जें चक्षुरिंद्रियाच्या व्यापाराला अवरोध करतें त्याला तम असें म्हणतात; उदाहरणार्थ:- रात्रीचा काळोख वगैरे. परंतु, जें त्याच चक्षुरिंद्रियाच्या व्यापाराला साहाय्य करतें त्याला ज्योति असें म्हणतात; उदाहरणार्थ:—सूर्य वगैरे. त्याप्रमाणेंच, वर दिलेल्या श्रुतींतील ' प्रकाशते ' ह्या शब्दाचा देखील सूर्यादिकांच्या संबंधानेंच व्यवहारांत उपयोग करितात हें प्रसिद्ध आहे. ब्रह्म हें रूपादिरहित असल्यामुळें ' ब्रह्म प्रकाशतें ' असा 'प्रकाशणें ' या शब्दाचा मुख्यार्थ घेऊन ब्रह्मासंबंधानें त्याचा उपयोग करणें बरोबर नाहीं. ज्योति-शब्दानें सूर्यादिक ज्योती घेण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं, वर दिलेल्या वाक्यांत ज्योतीला द्युलोकाची मर्यादा सांगितली आहे. आतां जें ब्रह्म, सर्व स्थावरजंगम वस्तूंचें आदिकारण व जें सर्वांचा आत्मा त्या ब्रह्माला द्युलोकाची मर्यादा संभवत नाहीं; परंतु सूर्यादिक ज्योति ही कार्य असल्यामुळें मर्यादितच आहे, म्हणून तिला द्युलोकाची मर्यादा संभवेल. याच अर्थाचें ब्राह्मणांत खालील वाक्य आहे:—' द्युलोकाच्यावर ज्योति '. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं सूर्यादिक ज्योति जरी कार्य आहे तरी ती सर्वत्र असलेली दिसेत असल्यामुळें तिला ही द्युलोकाची मर्यादा सांगणें बरोबर नाहीं,

---

१ ' विश्वाहून वर ' म्हणजे प्राणिमात्राहून वर; आणि ' सर्वांहून वर ' म्हणजे भूलोकादिकांहून वर (र. आ.)

२. द्युलोकावर सूर्य आहे. आणि द्युलोकाच्या खालीं अग्नि आहे. तेव्हां कार्यज्योति सर्वत्र आहेच. जी ज्योति दुसऱ्या एका ज्योतीपासून उत्पन्न होते तिला कार्यज्योति म्हणतात. उदा.—सूर्य, चंद्र, अग्नि वगैरे ब्रह्मापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें कार्यज्योति होत. तशीच ब्रह्म ही कारण-ज्योति होय.

तर त्यावर माझें म्हणणें असें आहे कीं, जें प्रथम उत्पन्न झालें व जें त्रिगुणित[3] केलें नाहीं असेंच तेज ज्योति-शब्दानें घ्यावें म्हणजे झालें. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं, असें घेतां येत नाहीं; कारण, त्रिगुणित न केलेल्या तेजाचा कांहींएक उपयोग नाहीं; तर त्यावर माझें उत्तर असें आहे कीं 'त्या तेजाची लोक उपासना कारितात ' हाच त्या तेजाचा उपयोग आहे. आतां तुम्ही म्हणाल कीं, ज्या पदार्थाचा दुसरा[5] (स्वतंत्र) उपयोग असतो अशाच सूर्य इत्यादिक पदार्थांची लोक उपासना करतात असें दिसून येतें; शिवाय, 'त्यांपैकीं[6] प्रत्येकाला मला त्रिगुणित करूं दे ' (छां० ६।३।३) या श्रुतींत 'अमक्यालाच त्रिगुणित करूं दे व अमक्याला नको ' असा भेद सांगितला नाहीं[7]. शिवाय, त्रिगुणित न केलेल्या तेजाची देखील 'द्युलोक मर्यादा आहे ' असें प्रसिद्ध नाहीं; तर यावर माझें उत्तर असें आहे कीं त्रिगुणित केलेलें जें तेज तेंच ह्या ठिकाणीं ज्योति-शब्दाचा अर्थ म्हणून घ्यावें. आतां तुम्हीं जें म्हटलें आहे कीं, अग्न्यादिक ज्योति द्युलोकाच्या खालीं देखील असलेली दिसून येते, तर त्यावर माझें उत्तर असें आहे कीं, या तुमच्या म्हणण्यानें माझ्यावर कांहींच दोष येत नाहीं; कारण, सूर्यादिक ज्योति जरी सर्वत्र आहे असें दिसून येतें तरी उपासनेकरितां तिचा एक अवयव एका विशिष्ट प्रदेशांत ('द्युलोकाच्या वर ') आहे असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. परंतु, ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळें त्याचाही एक अवयव एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे अशी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, 'प्रत्येकाच्या वर, ज्यांहून दुसरे कोणी उत्तम नाहींत अशा उत्तम लोकांमध्यें ' (छां० ३।१३।७) या श्रुतीनें (ज्योतीचे) आश्रय पुष्कळ आहेत असें जें दाखविलें आहे तें ज्योति-शब्दानें ब्रह्म न घेतां कार्य-ज्योतिच

---

३. तेज, जल आणि पृथ्वी हे तीन पदार्थ आरंभीं उत्पन्न झाले. त्यांपैकीं प्रथम उत्पन्न झालेलें जें तेज त्याचा एकद्वितीयांश भाग घेऊन त्यांत पृथ्वीचा एकचतुर्थांश आणि जलाचा एकचतुर्थांश भाग मिळविला असतां जें तेज तयार होतें त्याला 'त्रिगुणित ' असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य वगैरे. याप्रमाणेंच त्रिगुणित जल आणि त्रिगुणित पृथ्वी होतात असें समजावें. (छां. भा. आ.)

४. या त्रिगुणित न केलेल्या तेजाचें ज्ञान इंद्रियांना होत नाहीं; म्हणून कार्यज्योतीप्रमाणें 'हें सर्वत्र दिसतें ' असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां त्याला द्युलोकाची मर्यादा संभवते. आतां असें एक तेज आहे, व तें द्युलोकाच्या वरच आहे, आणि तें इंद्रियांना कळत नाहीं असें मानण्याला प्रमाण मात्र वरील श्रुतीच होय. जर असें तेज न मानावें तर वरील श्रुति लागणार नाहीं. (र.)

५ अंधकाराचा नाश करणें वगैरे दुसरा उपयोग.

६ तेज, जल आणि पृथ्वी यांपैकीं.

७ यावरून त्रिगुणित न केलेलें असें तेजच नाहीं असें सिद्ध होतें; म्हणून तें ज्योति शब्दानें घेतां येत नाहीं.

घतली म्हणजे अधिक जुळतें. शिवाय, ‘ तीच ही मनुष्याच्या आंतील ज्योति ’ (छां० ३।१३।७) या श्रुतींत ‘ वर असणाऱ्या ज्योतीचा जठरांतील ज्योतीवर अध्यास केला आहे ’ असें दिसून येतें. आतां एका वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूवर अध्यास त्या दोन वस्तूंमध्यें कांहीं सादृश्य असलें तरच संभवतो. उदाहरणार्थः—‘ त्याचें भू हें डोकें आहे; कारण, डोकें एकच असतें; व (भू) हें अक्षर–(ही) एकच आहे ’ (बृ० ५।५।३). आतां जठरांतील ज्योति तर ब्रह्म नाहीं· हें प्रसिद्ध आहे; कारण, ‘त्या ब्रह्माला हें डोळ्यांचें प्रमाण आहे, त्या ब्रह्माला हें कानाचें प्रमाण आहे ’ (छां० ३।१३।७) या श्रुतीवरून, तसेंच, ‘ तें हें पाहिलेलें व ऐकिलेलें आहे म्हणून त्याची उपासना करावी ’ (छां० ३।१३।७) या श्रुतीवरून ‘ जठरांतील ज्योतिरूप जी कार्य-ज्योति ती उष्णतायुक्त व नादयुक्त आहे ’ असें समजतें. शिवाय, ‘ जो असें जाणतो तो देखणा व प्रख्यात होतो’ (छां० ३।१३।८) या श्रुतीवरून ‘ ती कार्यज्योति जाणणाऱ्या मनुष्याला अल्प फल मिळतें ’ असें समजतें. यावरून ‘ जठरांतील ज्योतिरूप जी कार्य-ज्योति ती ब्रह्म नाहीं ’ हें स्पष्ट आहे. जर ब्रह्माचीच उपासना या ठिकाणीं विवक्षित असती तर या ठिकाणीं कांहीं तरी मोठें फल सांगावयास पाहिजे होतें. मागील दोन सूत्रांमध्यें प्राण व आकाश यांना जशीं ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत तशीं प्रकृत वाक्यांत ज्योतीला ब्रह्माचें असें दुसरें कोणतेंही चिन्ह सांगितलेलें नाहीं. बरें, ‘ स्वतःच्या वाक्यांत नाहीं तर नाहीं, पण मागील वाक्यांत तरी सांगितलें आहे ’ असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण ‘ हें जें सर्व

---

८ ज्या वस्तूला अवयव आहेत, त्या वस्तूचे अनेक आश्रय संभवतात. कारण, एक अवयव एका ठिकाणीं व दुसरा अवयव दुसरे ठिकाणीं राहूं शकतो. उदाहरणार्थ—कार्य-ज्योतीचा एक अवयव सूर्य हा द्युलोकावर आहे व दुसरा अवयव अग्नि हा भूलोकावर आहे. आतां, ब्रह्माला वास्तविक जरी अवयव नाहींत तरी त्याला अवयवांची कल्पना करून त्यालाही पुष्कळ आश्रय आहेत असें तुम्ही म्हणाल; पण काल्पनिक अवयव घेण्यापेक्षां वास्तविक अवयव घेऊन आश्रय पुष्कळ आहेत असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे. (भा.)

९ जठरांतील ज्योति ब्रह्म नाहीं म्हणून त्या जठरांतील ज्योतीवर ज्या ज्योतीचा अध्यास केला आहे तीही ज्योति ब्रह्म नव्हे असें सिद्ध झालें. कारण, ‘ ह्या दोन्ही ज्योती ब्रह्म नव्हेत तर जड आहेत ’ हेंच ह्या दोन ज्योतींमध्यें सादृश्य आहे.

१० डोळ्यांनीं रूप दिसतें व त्वचेनें स्पर्श कळतो; तेव्हां जठरांतील ज्योतीला वास्तविक त्वचा ही प्रमाण आहे. परंतु, जेथें रूप असतें तेथेंच स्पर्श असतो असा नियम आहे. या नियमाला अनुसरून श्रुतीनें त्याला डोळ्यांचें प्रमाण आहे असें म्हटलें आहे. (छां. भा.)

११ शरीराला स्पर्श केला असतां उष्णता भासते व कान झांकले असतां रथाच्या घडघडण्याप्रमाणें एक आवाज ऐकूं येतो. यावरून जठरांतील ज्योति उष्णतायुक्त व नादयुक्त आहे असें अनुमान निघतें. (छां. ३।१३।७)

१२ ज्या वाक्यांतील ज्योति शब्दाविषयीं वाद चालला आहे त्या वाक्यांत. या सूत्राच्या आरंभींचें वाक्य पहा.

उत्पन्न झालें आहे तें गायत्रीच होय' (छां० ३।१२।१) या मागील वाक्यांत गायत्री वृत्ताचाच निर्देश केला आहे. आणि जरी 'मागील वाक्यांत ब्रह्माचा निर्देश कसा [13]तरी केला आहे' असें मानलें तरी देखील 'तेंच ब्रह्म प्रकृत वाक्यांत विवक्षित आहे' असें ओळखतां येत नाहीं. कारण, तेथें 'द्युलोकांत जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय आहेत' (छां० ३।१२।६) या वाक्यानें 'द्युलोक आश्रय आहे' असें सांगितलें आहे; पण येथें 'द्युलोकाहून वर' या वाक्यानें 'द्युलोक मर्यादा आहे' असें सांगितलें आहे. यावरून ज्योति शब्दानें (सूर्यादिक) कार्य-ज्योति घेतली पाहिजे असें सिद्ध झालें. या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:—ज्योति-शब्दानें येथें ब्रह्म घेतलें पाहिजे. कशावरून? चरण म्हणजे पाय सांगितले आहेत म्हणून. मागील वाक्यांत पुढील ऋचेचा आधार घेऊन 'ब्रह्माला चार पाय आहेत' असें सांगितलें आहे:—'असा त्याचा महिमा आहे; त्याहून पुरुष मोठा आहे; हीं सर्व भूतें त्याचा एक पाय आहे; द्युलोकामध्यें जें अमर्त्य आहे ते त्याचे तीन पाय होत' (छां० ३।१२।६). या वाक्यांत चतुष्पादात्मक ब्रह्माचें त्रिपादात्मक व अमर्त्य असें द्युलोकाशीं संबद्ध जें रूप सांगितलें आहे तेंच रूप प्रकृत वाक्यांत सांगितलें आहे असें ओळखतां येतें. कारण, येथेंही त्या रूपाचा द्युलोकाशीं संबंध सांगितला आहे, तेव्हां तें ब्रह्मरूप टाकून देऊन 'कार्यज्योति येथें सांगितली आहे' असें समजलें तर चाललेला विषय सोडला आणि एका नवीनच विषयाचा येथें आरंभ केला असें होईल. शिवाय, मागें आरंभ केलेला ब्रह्माचा विषय या ज्योति-संबंधींच्या वाक्यांतच सुरू आहे असें नाहीं; तर पुढें येणाऱ्या शांडिल्य विद्येंत देखील तो सुरू [14]आहे. तेव्हां ह्यावरूनही 'ज्योति म्हणजे ब्रह्म' असें येथें समजावें. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं, 'ज्योति' व 'प्रकाशणें' ह्या दोन शब्दांचा कार्यज्योतीसंबंधानेंच उपयोग केलेला प्रसिद्ध आहे; तर त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, हें तुझें म्हणणें आम्हांला बाधक होत नाहीं, कारण, 'प्रकरणावरून ब्रह्म विवक्षित आहे' असें समजत असतां 'त्या ब्रह्माला सोडून फक्त कार्यज्योति हाच अर्थ घ्यावा' असा या दोन शब्दांमध्यें कांहीं विशेष नाहीं. 'प्रकाश-मान कार्यज्योतीनें विशिष्ट ब्रह्म' या अर्थाच्या संबंधानेंही या दोन शब्दांचा येथें उपयोग केला आहे असें म्हणणें संभवतें. अशाच अर्थाची ऋचाही आहे:—'ज्याच्या-पासून प्रकाशमान होऊन सूर्य प्रकाश देतो' (तै. ब्रा. ३।१२।९।७). किंवा [15] ज्योति शब्दाचा 'चक्षुरिंद्रियाला साहाय्य करणारें तेज' हाच अर्थ आहे असें मान-ण्याची जरूर नाहीं. कारण, अन्य अर्थींही ह्या शब्दाचा प्रयोग केलेला आढळून येतो.

---

१३ गायत्री वृत्ताच्या द्वारानें. (पुढील सूत्र पहा.)

१४ मागेंही ब्रह्माचें प्रकरण, पुढेंही ब्रह्माचें प्रकरण; तेव्हां मध्येंही (ज्योतीविषयींच्या वाक्यांत) ब्रह्माचेंच प्रकरण आहे असें मानणें रास्त आहे.

१५ येथपर्यंत ज्योति शब्दाचा 'ब्रह्म' हा लाक्षणिक अर्थ आहे असें दाखविलें. आतां ज्योति शब्दाचा 'ब्रह्म' हा वाच्यार्थच आहे असें सांगतात.

उदाहरणार्थः—' शब्दरूप ज्योतीच्या योगानेंच हा बैसतो[16]' (बृ. ४।३।५), '(घृत) सेवन करणाऱ्याचें मन ज्योति[17] आहे ' (तै. ब्रा. १।६।३।३). यावरून असें सिद्ध झालें कीं, जें जें दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें (केवळ चक्षुरिंद्रियाचेंच नव्हे) प्रकाशक होतें त्याला ज्योति असें म्हणावें. अशा रीतीनें चैतन्यस्वरूपीं ब्रह्मापासून सर्व जग प्रकाशित होत असल्यामुळें ब्रह्मालाही ज्योति शब्द लावण्यास हरकत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:—' तो प्रकाशल्यावर मागून सर्व प्रकाशतें. ' (का. २।५।१५; मुं. २।२।१०; श्वे. ६।१४). ' त्या ज्योतींच्या ज्योतीला (जगाचें) जीवन व अमर्त्य असें मानून देव त्याला भजतात ' (बृ. ४।४।१६) इत्यादि. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ब्रह्म सर्वत्र असल्यामुळें त्याला द्युलोकाची मर्यादा सांगणें बरोबर नाहीं, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, जरी ब्रह्म सर्वत्र आहे, तरी उपासनेकरितां त्याचा एक अवयव अमुक एका विशिष्ट प्रदेशीं आहे अशी कल्पना करण्याला कांहीं हरकत नाहीं. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ब्रह्म प्रदेशाहीन असल्यामुळें ' त्याचा प्रदेशाशीं संबंध आहे ' अशी कल्पना करणें बरोबर नाहीं, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं ब्रह्म जरी प्रदेश-हीन आहे तरी निरनिराळ्या उपाधींच्या संबंधानें त्याचा निरनिराळ्या प्रदेशांशीं संबंध आहे अशी कल्पना करणें वाजवीच आहे. म्हणून श्रुतीमध्येंही ' तो सूर्यांत आहे, डोळ्यांत आहे, हृदयांत आहे ' अशा निरनिराळ्या प्रदेशांच्या संबंधानें ब्रह्माच्या उपासना सांगितल्या आहेत. अशा रीतीनें ' सर्वांच्या वर ' या श्रुतीमध्यें ' ब्रह्माला पुष्कळ आधार आहेत ' असें जें सांगितलें आहे तेंही वाजवीच आहे. आतां तूं म्हटलें आहेस कीं, उष्णता व नाद या चिन्हांवरून जठरांतील (उष्णता व नाद यांनीं युक्त) ज्योति ही कार्यज्योतिच आहे असें अनुमान निघतें; आणि ज्याअर्थीं द्युलोकावरील ज्योतीचा ह्या जठरांतील ज्योतीवर अध्यास केला आहे त्याअर्थीं द्युलोका-वरील ज्योति हो कार्यज्योतिच आहे; पण हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें (विष्णु, सूर्य इत्यादि) नांवें ब्रह्माचीं चिन्हें आहेत त्याप्रमाणें जठरांतील ज्योति हें एक ब्रह्माचें चिन्हच आहे असें मानण्यास काय हरकत आहे[18] ? 'तें हें पाहि-लेलें व ऐकिलेलें आहे म्हणून त्याची उपासना करावी ' या श्रुतींत सांगितलेलें दृष्टत्व व श्रुतत्व हे (जरी स्वभावतः ब्रह्माचे धर्म नसून कार्यज्योतीचे आहेत तरी ते) ज्योतिरूप

---

१६ दाट अंधकारांत जेव्हां कांहीं दिसत नाहीं तेव्हा मनुष्य एखाद्याचा शब्द ऐकून ह्याच धोरणावर बसणें वगैरे सर्व व्यवहार करतो. त्या वेळीं ' शब्दच ' त्याला ज्योतिरूप म्हणजे प्रकाशरूप होतो.

१७ प्रकाशक.

१८ ज्या वस्तूचीं जीं चिन्हें असतात तीं चिन्हें जरी त्या वस्तूसारखीं नसतील तरी त्या चिन्हांवर त्या वस्तूचा अध्यास होतो. तेव्हां ज्या वस्तूवर ज्या वस्तूचा अध्यास होतो त्या दोन वस्तूंमध्यें सादृश्य असलेंच पाहिजे असा नियम नाहीं असें सिद्ध झालें.

चिन्हाच्या द्वारानें ब्रह्माचेही धर्म होतील. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं, श्रुतीमध्यें अल्प फल सांगितलें असल्यामुळें ज्योति शब्दानें ब्रह्म घेतां येत नाहीं, तेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं; कारण ' एवढ्याच फलाकारितां ब्रह्माकडे धाव मारावी व एवढ्याच फलाकारितां मारूं नये ' असा नियम करण्याला कांहीं कारण नाहीं. ज्या ठिकाणीं निर्विशेष[19] ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे, असा उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं त्या उपदेशाचें मोक्षरूप एकाच तऱ्हेचें फल आहे असें समजतें; परंतु ज्या ठिकाणीं गुणविशिष्ट किंवा चिन्हविशिष्ट ब्रह्माचा उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं त्या उपदेशाचीं या संसारांत होणारीं सर्व लहानमोठीं फलें आहेत असें पुढील श्रुतीवरून दिसून येतें:—' हाच तो अन्न भक्षण करणारा व द्रव्य देणारा असें जो जाणतो त्याला द्रव्य मिळतें[20] ' (बृ. ४।४।२४) इत्यादि. जरी स्वतःच्या वाक्यांत ज्योतीला ब्रह्माचें कोणतेंच चिन्ह सांगितलें नाहीं तरी मागील वाक्यांत जें (ब्रह्माचें) चिन्ह आढळून येतें तेंच येथें घेतलें पाहिजे. म्हणूनच सूत्रकार म्हणतात:—ज्योति (शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण चरण सांगितले आहेत. (शंका:–) दुसऱ्या वाक्यांत असलेल्या ब्रह्माच्या सांनिध्यामुळें ज्योतीविषयींच्या श्रुतीला आपल्या (कार्यज्योतिरूप) अर्थापासून भ्रष्ट कशी करतां येईल ? (उत्तर:–) हा दोष नाहीं. कारण ' जी द्युलोकाच्या वर ज्योति ' या श्रुतींत ' जी ' हें सर्वनाम वाक्याच्या आरंभीं आहे. त्या सर्वनामानें आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यानें[21] जें ब्रह्म मागील वाक्यांत सांगितलें आहे व जें प्रकृत वाक्यांत सांगितलेल्या द्युलोकाच्या संबधामुळें ' तेंच हें ' असें ओळखलें जातें, त्या ब्रह्माचाच परामर्श केलेला आहे; म्हणून ज्योति–शब्दाचाही अर्थात्[22] ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे असें म्हणणें बरोबर आहे. यावरून येथें ज्योति म्हणजे ब्रह्म समजावें. (२४)

छन्दोभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्पणनिगदात्तथा हि दर्शनम् ॥ २५ ॥

२५ वृत्त सांगितलें असल्यामुळें (ब्रह्म सांगितलें) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण तशा रीतीनें चित्त (ब्रह्माचे ठिकाणीं) लावावें असें सांगितलें आहे. (इतर ठिकाणींही) असेंच दिसून येतें. (१०)

आतां (पूर्वसूत्रांत पूर्वपक्ष्यानें) जें विधान केलें आहे कीं मागील वाक्यांत देखील

---

१९ निर्गुण.

२० या श्रुतींत (जीव-रूपानें) अन्न भक्षण करणें व (ईश्वर-रूपानें) द्रव्य देणें ह्या गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे. ' वाणीला भज ' (छां. ७।२) या श्रुतींत वाणीरूप चिन्हानें युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे.

२१ परामर्श करणें (म्हणजे मागें जवळ असलेल्या नामाबद्दल येणें) हेंच सर्वनामाचें सामर्थ्य होय.

२२ ' जी ' हें सर्वनाम ' ज्योति ' या नामाचें विशेषण असल्यामुळें.

१ पुढल्या ओळींतलें वाक्य पहा.

ब्रह्म सांगितलें नाहीं; कारण ' जें हें सर्व अस्तित्वांत आहे तें गायत्रीच ' (छां० ३।१२।१) या श्रुतींत गायत्रीनामक वृत्तच सांगितलें आहे; त्या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग (आम्ही पूर्वपक्ष्याला असें विचारतों कीं) मागील वाक्यांत 'असा ह्याचा महिमा आहे ' (छां० ३।१२।६) ही जी ऋचा दिली आहे त्या ऋचेमध्यें चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगितलें आहे असें असून ' मागील वाक्यांत नुसतें वृत्त सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्म सांगितलें नाहीं ' असें कसें म्हणतोस ? (पूर्वपक्षी उत्तर करितो:—) तुम्ही म्हणतां तसें नाहीं. ' हें सर्व (जग) गायत्रीच आहे ' या वाक्यानें गायत्रीचा उपक्रम करून ती सर्वभूतात्मक आहे, ती पृथ्वी आहे, ती शरीर आहे, ती हृदय आहे, ती वाणी आहे, ती प्राण आहे, अशा निरनिराळ्या रूपानें त्याच गायत्रीचें वर्णन करून पुढें म्हटलें आहे:— ' ही ती चतुष्पादात्मक सहा प्रकारची गायत्री. ' (हेंच पुढील) ऋचेनें सांगितलें आहे:— 'असा ह्याचा महिमा इत्यादि.' तेव्हां ज्या गायत्रीचें वर निरनिराळ्या रूपानें वर्णन केलें आहे त्याच गायत्रीच्या संबंधानें दिलेल्या ऋचेमध्यें एकाएकीं चतुष्पादात्मक ब्रह्म कसें सांगितलें जाईल ? आतां पुढें ' तें जें (वर वर्णिलेलें) ब्रह्म ' (छां० ३।१२।७) या वाक्यांत जो ब्रह्म शब्द आला आहे तोही वृत्ताचेंच प्रकरण चालू असल्यामुळें वृत्तवाचकच आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, 'जो अशा रीतीनें हें ब्रह्मोपनिषद् जाणतो' (छां० ३।११।३) या वाक्यांत ब्रह्मोपनिषद् या शब्दाचा वेदोपनिषद् असा अर्थ केला आहे. तेव्हां यावरून ' वृत्त सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्म येथें विवक्षित नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:—) हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'तशा रीतीनें मन (ब्रह्माचे ठिकाणीं) लावावें असें सांगितलें आहे'; म्हणजे गायत्री नामक वृत्ताच्या द्वारानें गायात्रीशीं संबद्ध जें ब्रह्म त्याचे ठिकाणीं चित्त लावावें म्हणजे एकाग्र करावें असें ' हें सर्व गायत्रीच आहे ' या ब्राह्मणांतील वाक्यानें सांगितलें आहे. गायत्री म्हणजे फक्त अक्षरांची (एक विशेष प्रकारची) रचना. अशा या (रचनारूप) गायत्रीनें सर्वांचा आत्मा होणें हें संभवत नाही. तेव्हां गायत्रीनामक विकाराशीं संबद्ध जें जगताचें कारण ब्रह्म तेंच ' हें सर्व आहे ' असें सांगितलें आहे. हीच गोष्ट 'हें सर्व खरोखर ब्रह्म आहे' (छां. ३।१४।१) ह्या श्रुतींतही सांगितली आहे. कार्य आणि कारण एकच असतात असें आम्ही ' आरंभण इत्यादिक शब्दांवरून त्यांचें ऐक्य आहे ' (अ. २ पा. १ सू. १४) या सूत्रांत प्रतिपादन करूं. याप्रमाणें इतर ठिकाणींही 'विकाराच्या द्वारानें ब्रह्माची उपासना करावी' असें सांगितलेलें दिसून येतें. उदाहरणार्थ:— 'हाच परमात्मा श्रेष्ठ उक्थामध्यें आहे असें बह्वृच् मानतात. हाच अग्नीमध्यें आहे असें अध्वर्यू मानतात, हाच महाव्रतामध्यें आहे असें छंदोग मानतात' (ऐत. ३।२।३।१२). तेव्हां ह्यावरून असें सिद्ध होतें कीं मागील वाक्यांत जरी वृत्त सांगितलें

२ यावरून ' ब्रह्म ' या शब्दाचा ' वेद ' असा अर्थ आहे असें सिद्ध होतें. आतां गायत्री म्हणजे गायत्री-वृत्ताची ऋचा; तेव्हां गायत्री ही वेदाचाच एक भाग असल्यामुळें ब्रह्म हा शब्द गायत्रीनामक वृत्ताचाही वाचक होतो असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

आहे तरी (त्या वृत्ताच्या द्वारानें) चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगण्याचाच अभिप्राय आहे; व ज्योतीविषयींच्या वाक्यांत देखील निराळी उपासना सांगण्याच्या हेतूनें त्याच ब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

दुसरे लोक[३] हें सूत्र अशा रीतीनें लावतातः– 'गायत्री शब्दानें ब्रह्म साक्षात् सांगितलें आहे, (विकाराच्या द्वारानें नव्हे). कारण, दोहोंमध्यें संख्येचें साम्य आहे. ज्याप्रमाणें गायत्रीला सहा सहा अक्षरांचे असे चार पाय आहेत त्याप्रमाणें ब्रह्मालाही चार पाय आहेत. ह्याप्रमाणेंच वृत्तवाचक शब्द संख्येच्या साम्यामुळें निराळ्या अर्थीं योजिलेला इतर ठिकाणींही आढळतो. उदाहरणार्थः–'ते दुसरे पांच व हे दुसरे पांच मिळून दहा होतात हाच कृत[४] होय ' (छां० ४।३।८) असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:– ' तें हें अन्न भक्षण करणारें विराट्[५] होय ' या दुसऱ्या पक्षीं[६] गायत्री शब्दानें ब्रह्मच सांगितलें आहे, गायत्री वृत्त सांगितलें नाहीं असा सूत्राचा अर्थ होतो. कोणताही पक्ष घेतला तरी मागील वाक्यांत ब्रह्मच विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें. (२५)

---

३ वृत्तिकार वगैरे.

४ वायु, अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक हे पांच आधिदैविक (म्हणजे देवतारूप) पदार्थ आहेत. तसेंच प्राण, वाक्, चक्षु, श्रोत्र आणि मन हे पांच आध्यामिक (म्हणजे शरीरांतील) पदार्थ आहेत. ह्या दहा पदार्थांना दहा संख्येच्या साम्यामुळें ' कृत ' हा शब्द लावला आहे. फांशाच्या ज्या बाजूला चार टिंबें असतात त्या बाजूला ' कृत ' असें नांव आहे. तीन टिंबांच्या बाजूला ' त्रेता ' म्हणतात. दोन टिंबांच्या बाजूला ' द्वापार ' म्हणतात. एका टिंबाच्या बाजूला ' कलि ' म्हणतात. एकंदर दहा टिंबें आहेत म्हणून तितक्या वस्तूंची पैज लावितात. त्याला ' कृत ' नांवाची बाजू पडते त्याला त्या दहाही वस्तू मिळतात म्हणून कृताला ' दहा ' असें म्हटलें आहे.

५ विराट् या नांवाचें एक वृत्त आहे. ह्याच्या प्रत्येक पादांत दहा अक्षरें असतात. येथें दहा ह्या संख्येच्या साम्यामुळें ' विराट् ' हा शब्द वायु वगैरे दहा पदार्थांना लाविला आहे.

६ पूर्वीच्या पक्षीं गायत्री शब्दानें वृत्त सांगून त्याच्या द्वारानें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां त्या ठिकाणीं ' लक्षणावृत्ति ' आहे असें समजावें. लक्षणावृत्ति म्हणजे शब्दाचा लक्षणा नामक व्यापार. जेव्हां एखाद्या शब्दाचा मुख्यार्थ वाक्यार्थामध्यें जुळत नसल्यामुळें तो शब्द आपल्या अर्थाशीं संबद्ध अशा दुसऱ्या अर्थाचा बोध करून देतो तेव्हां लक्षणा नांवाचा व्यापार घडतो. या ठिकाणीं ' गायत्री-वृत्त ' हा गायत्री शब्दाचा मुख्यार्थ वाक्यार्थामध्यें जुळत नाहीं. कारण गायत्री वृत्त हें सर्व पदार्थांचा आत्मा होऊं शकत नाहीं. म्हणून लक्षणेनें गायत्री म्हणजे गायत्रीचें कारण जें ब्रह्म तें घेतलें पाहिजे. दुसऱ्या पक्षीं गायत्री शब्दानें वृत्त न सांगतां संख्येच्या साम्यामुळें ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां येथें ' गौणी वृत्ति ' आहे असें समजावें. गौणी वृत्ति म्हणजे शब्दाचा गौणी नामक व्यापार. जेव्हां मुख्यार्थ आणि लक्ष्यार्थ यांमध्यें सादृश्य-संबंध असतो तेव्हां हा प्रकार घडतो. या ठिकाणीं गायत्री (मुख्यार्थ) आणि ब्रह्म (लाक्षणिक अर्थ) यांमध्यें संख्येचें सादृश्य आहे. (सूत्र २२ टीप ९ पहा). लक्षणा आणि गौणी हे दोन भिन्न व्यापार आहेत असें वेदांती मानतात. पण आलंकारिक तर गौणी हा एक लक्षणेचाच प्रकार आहे असें मानतात. (काव्यप्रकाश उल्लास २ पहा.) या दुसऱ्या पक्षीं ' चेतोर्पण-

भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् ॥ २६ ॥

२६ भूत वगैरे पाय आहेत असें (श्रुतीचें)सांगणें जुळतें म्हणूनही असेंच (मानलें पाहिजे). (१०)

ह्या कारणास्तवही मागील वाक्यांत ब्रह्म विवक्षित आहे असें आपल्याला मानलें पाहिजेः–भूत वगैरे (गायत्रीचे पाय आहेत) असें श्रुति सांगते. भूत, पृथ्वी, शरीर आणि हृदय यांचा निर्देश करून श्रुति बोलतेः–' ती ही चतुष्पादात्मक सहा प्रकारची गायत्री ' (छां. ३।१२।६). आतां गायत्री शब्दानें ब्रह्म न घेतां नुसतें वृत्तच घेतलें तर नुसत्या वृत्ताला भूत वगैरे पाय आहेत हें म्हणणें संभवत नाहीं. शिवाय, गायत्री शब्दानें ब्रह्म घेतलें नाहीं तर ' असा ह्याचा महिमा ' ही ऋचा असंबद्ध होईल. या ऋचेचें ब्रह्मच सांगण्यांत स्वारस्य आहे; कारण, ' ही सर्व भूतें याचा एक पाय आहे, द्युलोकामध्यें जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय होत' या (ऋचेच्या) चरणांत (ब्रह्म) सर्वांचा आत्मा आहे असें जें सांगितलें आहे तें (ऋचेच्या वरील चरणांत) ब्रह्म सांगितलें आहे असें घेतलें म्हणजेच जुळतें. पुरुषसूक्तामध्यें देखील ही ऋचा ब्रह्मासंबंधानेंच दिलेली आहे. स्मृतिही ब्रह्म अशाच प्रकारचें आहे असें सांगते. उदाहरणार्थः— ' मी आपल्या एका अंशानें हें सर्व जग संभाळून राहतों ' (भ. गी. १०।४२). ' तें जें (वर वर्णिलेलें) ब्रह्म ' (छां. ३।१२।७) या श्रुतींत जो ब्रह्माचा निर्देश केला आहे तोही असें मानिलें म्हणजेच मुख्यार्थानें जुळतो. (ते हे) पांच ब्रह्मपुरुष ' (छां. ३।१३।६) या श्रुतींत हृदयाच्या प्रत्येक दाराशीं एक एक ब्रह्मपुरुष[1] असतो असें जें सांगितलें आहे तेंही हृदयाचा गायत्रीनामक ब्रह्माशीं संबंध आहे असें मानलें म्हणजेच संभवतें. यावरून मागील वाक्यांत ब्रह्मच विवक्षित आहे, आणि ज्योतीविषयींच्या वाक्यांत[2] द्युलोकांशीं संबंध सांगितला असल्यामुळें ' तेंच हें ' असें ओळखलें गेलेल्या त्याच ब्रह्माचा (' जी ' या सर्वनामानें) परामर्श केला आहे असें सिद्ध झालें. (२६)

निगदात् ' या शब्दाचा निराळा अर्थ केला असल्यामुळें एकंदर सूत्रार्थ असा होतोः—' वृत्त सांगितलें असल्यामुळें (ब्रह्म सांगितलें) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण तशा रीतीनें (म्हणजे वरील सांगितलेल्या साम्यामुळें) ज्याच्या योगानें चित्त ब्रह्माचे ठिकाणीं लागतें अशा (गायत्री शब्दा-)नें (ब्रह्म) सांगितलें आहे. इतर ठिकाणींही असेंच दिसून येतें.'

१. ' हृदय ' हें ब्रह्माचें नगर आहे, त्याच्या पूर्व, दक्षिण, पश्चिम आणि उत्तर अशा चार दिशांना चार आणि ऊर्ध्व दिशेस एक मिळून पांच द्वारें आहेत; व त्या पांच द्वारांमध्यें क्रमानें प्राण, व्यान, अपान, समान आणि उदान असें पांच द्वारपाल आहेत अशी श्रुतीनें ब्रह्माचे ध्यानाकरितां कल्पना केली आहे. ह्या द्वारपालांना ब्रह्मपुरुष असें म्हणतात. (भा. र.)

२. २४ सूत्राच्या आरंभींचें वाक्य पहा.

उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् ॥ २७ ॥

२७ उपदेश भिन्न असल्यामुळें (मागील वाक्यांतील ब्रह्म पुढील वाक्यांत ओळखतां येत नाहीं) असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण दोन्ही तऱ्हेच्या (उपदेशानें ओळखीला) बाध येत नाहीं. (१०)

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें विधान केलें आहे कीं ' द्युलोकांत जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय होत ' या श्रुतीमधील ' द्युलोकांत ' या सप्तमीनें द्युलोक ब्रह्माचा आधार आहे असा मागील वाक्यांत उपदेश केला आहे. येथें पुन्हां ' आतां जें या द्युलोकाहून वर ' या श्रुतीमधील ' द्युलोकाहून ' ही पंचमी द्युलोक ब्रह्माची मर्यादा आहे असा उपदेश करते, तेव्हां अशा रीतीनें उपदेश भिन्न असल्यामुळें (मागील वाक्यांत जें चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगितलें आहे) तेंच येथें विवक्षित आहे असें ओळखतां येत नाहीं या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग, आम्ही असें म्हणतों कीं तूं दिलेला दोष आम्हां-वर येत नाहीं. कारण दोन्ही तऱ्हेच्या उपदेशानें ओळखीला बाध येत नाहीं; म्हणजे सप्तमीनें केलेला उपदेश घेतला किंवा पंचमीनें केलेला उपदेश घेतला तरी (मागील वाक्यांतील ब्रह्म प्रकृत वाक्यांत विवक्षित आहे असें) ओळखण्याला अडचण पडत नाहीं. झाडाच्या शेंड्याशीं संबद्ध असलेल्या बहिरीससाण्याच्या संबंधानें ' झाडाच्या शेंड्यावर बहिरीससाणा आहे ', तसेंच, ' झाडाच्या शेंड्याहून वर बहिरीससाणा आहे ' असें दोन्ही तऱ्हेनें लोक व्यवहारांत बोलतात असें आढळून येतें; त्याप्रमाणेंच द्युलोकींच असलेल्या ब्रह्माच्या संबंधानें ' ब्रह्म द्युलोकावर आहे ' असा उपदेश केलेला आहे.

दुसरे लोक या सूत्राचा अशा तऱ्हेनें अर्थ करितात:-ज्याप्रमाणें बहिरीससाणा झाडाच्या शेंड्याशीं संबद्ध नसूनही त्याच्या संबंधानें 'झाडाच्या शेंड्यावर बहिरीससाणा आहे ', तसेंच, 'झाडाच्या शेंड्याहून वर बहिरीससाणा आहे ' असें दोन्ही तऱ्हेनें लोक व्यवहारांत बोलतात असें दिसून येतें, त्याप्रमाणेंच ब्रह्म द्युलोकाहून वर असूनही तें द्युलोकीं आहे असा उपदेश केला आहे. तेव्हां मागील वाक्यांत निर्दिष्ट केलेलें ब्रह्मच येथें विव-क्षित आहे असें ओळखतां येतें.[२] यावरून परब्रह्मच ज्योति शब्दानें घेतलें पाहिजे असें सिद्ध झालें. (२७)

---

१. सूत्र २४ पान ११६ ओळी ५-७ पहा.

२. सूत्राच्या या दोन अर्थांमध्यें भेद असा आहे:—प्रथम अर्थीं द्युलोकाशीं संबद्ध जें ब्रह्म त्याला अनुलक्षून द्युलोक त्याला आधार आहे असें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे. दुसऱ्या अर्थीं द्युलोकाशीं जें ब्रह्म संबद्ध नाहीं त्याला अनुलक्षून द्युलोक त्याला मर्यादा आहे असें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे.

[येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें २८ सूत्रापासून ३१ सूत्रापर्यंत ४ सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. २८) येथें कौषीतकि ब्राह्मणोनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील प्राण शब्दाच्या अर्थांबद्दल वाद केला आहे. प्राण शब्दाचे प्राणवायु, प्राणदेवता, जीव आणि परमेश्वर असे चार अर्थ आहेत; व या चौघांचींही प्रकृत वाक्यांत चिन्हें आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण शब्दाचा प्राणवायु हाच अर्थ घ्यावा; कारण तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—मागील व पुढील वाक्यांचा एकंदर संदर्भ पाहिला असतां प्रकृत वाक्यांत परमेश्वर हाच अर्थ घेतला पाहिजे असें समजतें. कारण ‘ अत्यंत हितकारक गोष्टीची प्राप्ति ’ व ‘ सर्व कर्मांचा क्षय ’ या दोन गोष्टी परमेश्वराशिवाय इतर कोणत्याही वस्तूच्या ज्ञानापासून संभवत नाहींत. तसेंच ‘ प्रज्ञात्मकत्व आनंद वगैरे धर्म, पुण्यपापांपासून अलिप्त राहणें, लोकांकडून पुण्यपापें करविणें, अमर्यादित ऐश्वर्य ’ ह्या सर्व गोष्टी परमेश्वरावांचून अन्य वस्तूच्या ठिकाणीं संभवत नाहींत; आणि ह्याच गोष्टी येथील प्रकरणांत सांगितल्या आहेत. (सू. २९) यावर पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राण शब्दाचा अर्थ ‘ इंद्र देवता ’ असाच घेतला पाहिजे. कारण या ठिकाणीं वक्ता इंद्र आहे. आतां, वक्तृत्व हा धर्म निर्गुण अशा ब्रह्माचे ठिकाणीं संभवत नाहीं. तसेंच, ‘ त्वष्ट्याला मारणें ’ वगैरे गोष्टीही शरीररहित ब्रह्माचे संबंधानें जुळत नाहींत. आतां, प्राण शब्दाचा इंद्र हा अर्थ जरी प्रसिद्ध नाहीं तरी प्राण शब्दाचा बल हा अर्थ प्रसिद्ध आहे व बलाची देवता इंद्र आहे म्हणून प्राण शब्दाचा इंद्र हा अर्थ घेतां येतो. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—या अध्यायांत परमेश्वरासंबंधानें पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्या ह्याः—‘ आयुष्य वाढविणें किंवा कमी करणें, सर्व इंद्रियांचा आधार असणें, शरीराला धारण करणें, वक्ता होणें, सर्वांचें अधिष्ठान होणें ’ इत्यादि. आतां प्राण शब्दाचा देवता हा अर्थ घेतला तर ह्या गोष्टी मुळींच जुळणार नाहींत. यावरून प्राण शब्दाचा परमेश्वर हाच अर्थ घेतला पाहिजे असें सिद्ध होतें. (सू. ३०) आतां, प्राण शब्दाचा अर्थ जर परमेश्वर असा आहे तर इंद्रानें ‘ मी प्राण आहे ’ असें कसें म्हटलें ? या शंकेचें उत्तर असें आहे कीं इंद्राला ब्रह्मसाक्षात्कार झाला असल्यामुळें त्याला ‘ मी ब्रह्म आहें ’ असें ज्ञान झाल्यावरून त्यानें ‘ मी प्राण आहें ’ असें म्हटलें आहे ते रास्तच आहे. जसें वामदेव ऋषीला ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यामुळें ‘ सर्व मीच आहें ’ असें त्याला ज्ञान झाल्यावरून ‘ मीच मनु, मीच सूर्य ’ असें त्यानें म्हटलें तसेंच हें होय. (सू. ३१) पुन्हां पूर्वपक्षी म्हणतो कीं या अध्यायांत जरी ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे तरी ह्या वाक्यांत प्राण शब्दाचा परमेश्वर हा अर्थ न घेतां जीव किंवा प्राणवायु असाच अर्थ घेतला पाहिजे. ह्याचीं कारणें दोन आहेत. (१) येथें जीव व प्राणवायु यांचीं चिन्हें या वाक्यांत सांगितलीं आहेत. तीं अशीं:—‘ वक्त्याला जाणावें ’ असें येथें सांगितलें आहे. आतां ‘ वक्तृत्व ’ हा धर्म तर जीवालाच संभवतो. तसेंच ‘ प्रज्ञारूपी प्राण शरीराला उभें करतो ’ असेंही सांगितलें आहे. आतां ‘ शरीराला उभें करणें ’ हा धर्म तर प्राणवायूचाच होय. आतां प्राणाला प्रज्ञारूपी म्हणजे ज्ञानरूपी असे जें म्हटलें आहे तें प्राण शब्दानें जीव घेतला असतां जीव हा चेतन असल्यामुळें त्या जीवाला बरोबरच जुळतें. पण, प्राणवायु घेतला तरी त्यालाही प्रज्ञारूपी असें म्हणतां येईल. कारण, प्राणवायु हा इंद्रियांचा आधार आहे, आणि इंद्रियें तर ज्ञानाचीं साधनेंच होत. (२) शिवाय, ‘ जो प्राण तीच प्रज्ञा व जी प्रज्ञा तोच प्राण ’ या वाक्यांत प्राण व प्रज्ञा यांमध्यें ऐक्य सांगितलें आहे; व ‘ या शरीरामध्यें प्राण व प्रज्ञा हे दोघे जोडीनें राहतात व ह्या शरीरांतून जोडीनेंच जातात ’ या वाक्यांत प्राण

व प्रज्ञा यांमध्यें निराळेपणाही दाखविला आहे. आतां प्राण शब्दाचा अर्थ जीव किंवा प्राणवायु यांपैकीं कोणताही घेतला तरी शरीरामध्येंच ते दोघेही प्रज्ञेहून निराळे राहणारे आहेत. तेव्हां त्यांच्यामध्यें जो निराळेपणा सांगितला आहे तो बरोबरच आहे; व ते दोघे नेहमीं जोडीनें राहतात, एकमेकाला सोडून कधींच राहत नाहींत यामुळें त्यांमध्यें जें ऐक्य सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. पण जर प्राण शब्दानें परमात्मा घेतला तर मात्र परमात्म्यापेक्षां निराळेपणा कोणत्याही वस्तूला सांगतां येत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—जर प्राण शब्दाचा जीव किंवा प्राणवायु असा अर्थ घेतला तर येथें तीन वस्तूंच्या उपासना सांगितल्या आहेत असें म्हणावें लागेल; पण तसें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, उपक्रम व उपसंहार यांवरून ह्या सर्व प्रकरणाचें एकच तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. पूर्वपक्ष्यानें वर दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहींत. (१) जरी येथें जीव व प्राणवायु यांची चिन्हें आहेत तरी तीं चिन्हें परमात्म्याचीं आहेत असेंही म्हणतां येतें. कारण, जीव व प्राणवायु हे परमात्म्याच्या अत्यंत स्वाधीन असल्यामुळें त्यांनीं केलेल्या सर्व गोष्टी परमात्माच करतो असें म्हणतां येतें. पण जीं आम्हीं परमात्म्याचीं चिन्हें दाखविलीं आहेत तीं मात्र तुझ्या मतीं जीवाला किंवा प्राणवायूला कधींही जुळवितां येणार नाहींत. शिवाय, प्राण शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ इतर ठिकाणींही घेतला आहे. (२) आतां प्राण शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ घेतला तर प्राण व प्रज्ञा यांमध्यें निराळेपणानें जो व्यवहार केलेला आहे तो लागणार नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस तेंही बरोबर नाहीं. कारण ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति या दोन उपाधींमुळें प्रज्ञारूप ब्रह्म प्राणरूप ब्रह्माहून निराळें आहे अशी कल्पना करितां येते. तसेंच, प्राण व प्रज्ञा हे एकच म्हणजे ब्रह्मरूपच असल्यामुळें त्यांचें जें ऐक्य सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. अथवा, वृत्तिकाराच्या मताप्रमाणें या सूत्राचा अभिप्राय असा जाणावा कीं जरी जीव व प्राणवायु यांचीं चिन्हें येथें आहेत तरी कांहीं विरोध येत नाहीं. कारण, त्यांच्या द्वारानें परमात्म्याचीच उपासना येथें सांगितली आहे. म्हणजे एकाच परमात्म्याची एक स्वतःच्या धर्मानें, एक जीवाच्या धर्मानें आणि एक प्राणवायूच्या धर्मानें अशा तीन प्रकारांनीं उपासना सांगितली आहे. यावरून या भागामध्यें ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध झालें.]

प्राणस्तथानुगमात् ॥ २८ ॥

२८ प्राण (शब्द ब्रह्मवाचक आहे). कारण तसें तात्पर्य आहे. (११)

कौषितकि ब्राह्मणोपनिषदामध्यें इंद्र आणि प्रतर्दन यांची आख्यायिका दिली आहे:— तिचा आरंभ असा आहे:—'प्रतर्दन नांवाचा दिवोदास राजाचा मुलगा युद्ध करून व आपला पराक्रम दाखवून इंद्राच्या आवडत्या घरीं आला' (कौ. ३।१) त्या आख्यायिकेमध्यें असें म्हटलें आहे:—'तो (इंद्र) म्हणाला:—मी प्रज्ञात्मारूप प्राण आहे; त्या मला जीवित[१] आणि अमर्त्य असें समजून भज' (कौ. ३।२). तसेंच पुढेंही असें म्हटलें आहे:—' नंतर प्रज्ञात्मारूप प्राणच शरीराला धारण करून त्या (शरीर—) ला उभें करितो ' (कौ. ३।३). तसेंच असेंही म्हटलें आहे:—' वाणीला जाणूं नये; वक्त्याला—(च) जाणावें ' (कौ. ३।८). आणि शेवटीं असें म्हटलें आहे.—'तो हा प्राणच प्रज्ञात्मा, आनंदरूप,

---

१ सर्व प्राण्यांच्या जीवनाचें कारण (शं. दी.)

जरारहित मरणरहित असा आहे ' (कौ. ३।८) इत्यादि. आतां येथें संशय उत्पन्न होतो:—प्राण शब्दानें येथें फक्त वायु सांगितला आहे, किंवा देवतेचा आत्मा, किंवा जीव, किंवा परब्रह्म ? आतां कोणी म्हणेल कीं, ' म्हणूनच प्राण—(शब्द ब्रह्मवाचक आहे) ' या सूत्रांत प्राण शब्दानें ब्रह्म सांगितलें आहे असें सिद्ध केलें आहे; व या वाक्यांतही ' आनंद ' ' जरारहित ' ' मरणरहित ' इत्यादि ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. तेव्हां या वाक्यांत पुन्हां संशय कसा संभवतो ? यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं या वाक्यांत अनेक तऱ्हेचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत म्हणून संशय संभवतो. केवळ ब्रह्माचेंच चिन्ह येथें उपलब्ध आहे असें नाहीं; तर इतरांचींही चिन्हें येथें उपलब्ध आहेत. उदाहरणार्थ:— ' मलाच जाण ' हें इंद्राचें भाषण देवतेच्या आत्म्याचें चिन्ह आहे. ' या शरीराला धारण करून त्याला उभें करतो ' हें प्राणाचें चिन्ह आहे. ' वाणीला जाणूं नये वक्त्याला जाणावें ' इत्यादि जीवाचीं चिन्हें होत. म्हणून येथें संशय उत्पन्न होणें रास्त आहे. तेव्हां येथें प्रसिद्धीमुळें प्राण हा शब्द वायुवाचक आहे असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. त्यावर आमचें उत्तर:—प्राण शब्द येथें ब्रह्मवाचक आहे, असें समजलें पाहिजे. कशावरून? तसें तात्पर्य आहे म्हणून. प्राणासंबंधीं वाक्यांचा जर पूर्वापरसंबंध ध्यानांत आणला तर त्या वाक्यांतील सर्व पदांचें ब्रह्म सांगण्याविषयींचें तात्पर्य आहे असें दिसून येतें. आरंभीं इंद्रानें ' वर माग ' असें म्हटल्यावर प्रतर्दनानें ' तुझ्या मतानें मनुष्याला अत्यंत हितकारक असा वर तूंच मला दे ' या वाक्यांत परमपुरुषार्थरूप वर मागितला, तेव्हां त्याला ' अत्यंत हितकारक ' म्हणून ज्याचा उपदेश केला तो प्राण परमात्मा कसा होणार नाहीं ? परमात्म्याच्या ज्ञानावांचून इतर कशापासूनही अत्यंत हितकारक अशी वस्तु मिळणें शक्य नाहीं; कारण श्रुतींत सांगितलें आहे:—' त्याचेंच ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य मृत्यु—(रूप संसारा-) च्या पार जातो; (संसाराच्या पार) जाण्याला दुसरा मार्ग नाहीं' (श्वे० ३।८). तसेंच ' जो मला जाणतो त्याच्या लोकाला[2] चोरी किंवा ब्राह्मणवधें[3] किंवा (इतर) कोणत्याही कर्मानें प्रतिबंध केला जात नाहीं ' (कौ० ३।१) इत्यादि वाक्यांत जें सांगितलें आहे तें प्राण शब्दानें ब्रह्म घेतलें तरच संभवतें. कारण, ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा क्षय होतो ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध आहे:—'त्या कार्यकारणरूप परमात्म्याचें दर्शन झालें म्हणजे त्याचीं सर्व कर्में नष्ट होतात ' (मुंड० २।२।८). शिवाय, प्राणाला प्रज्ञात्मा असें म्हटलें आहे तेंही प्राण या शब्दानें ब्रह्म घेतलें

---

२. 'लोक' म्हणजे केलेल्या किंवा पुढें करावयाच्या पुण्यकर्मांचें स्वर्गादिलोकरूपीं किंवा मोक्षरूपीं फल. (र. शं. दी.) मॅक्सम्युलर साहेबांनीं लोक शब्दाचा (जीवित) असा अर्थ केला आहे व तोच थीबोसाहेबांनीं आपल्या भाषांतरांत घेतला आहे; पण हा अर्थ घेण्याचें त्यांनीं कांहीं कारण दिलें नाहीं.

३. या ठिकाणीं मुळांत ' भ्रूणहत्या ' असा शब्द आहे. ' भ्रूणहत्या ' या शब्दाचा कोशांत ' गर्भपात ' असा अर्थ सांपडतो. परंतु शंकरानंदांनीं त्याचा ' वेदाध्ययन केलेल्या उत्तम ब्राह्मणाचा वध ' असा अर्थ केला आहे व हाच अर्थ आम्हीं येथें घेतला आहे.

तरच जुळतें. कारण (एरवीं) अचेतन वायूला परमात्मा म्हणणें संभवत नाहीं. त्याप्रमाणेंच शेवटींही ' आनंदरूप, जरारहित, मरणरहित ' या वाक्यांत सांगितलेलें आनंदत्व वगैरे ब्रह्मावांचून अन्यत्र ठिकाणीं चांगल्या रीतीनें संभवत नाहीं. शिवाय, 'तो चांगल्या कर्मानें अधिक होत नाहीं, किंवा वाईट कर्मानें कमी होत नाहीं; एखाद्या मनुष्याला ह्या लोकाच्या वर (ह्याला) न्यावासा वाटला म्हणजे हाच त्याच्याकडून चांगलें कर्म करवतो; व एखाद्या मनुष्याला ह्या लोकाच्या खालीं (ह्याला) न्यावासा वाटला म्हणजे हाच त्याच्याकडून वाईट कर्म करवतो; हा सर्व लोकांचा अधिपति आहे; सर्व लोकांचा स्वामी आहे' (कौ० ३।८) इत्यादि वाक्यांमध्यें सांगितलेलें सर्व, प्राण या शब्दानें परब्रह्म घेतलें म्हणजेच नीट समजतें; मुख्य प्राण घेतला असतां समजत नाहीं. यावरून येथें प्राण म्हणजे ब्रह्मच (असें समजावें). (२८)

न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसंबन्धभूमा ह्यस्मिन् ॥ २९ ॥

२९ वक्त्यानें आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला असल्यामुळें (प्राणशब्द ब्रह्मवाचक नाहीं) असें ह्मणशील तर (तसें नाहीं). कारण ह्या (अध्याया-) मध्यें अध्यात्म्याच्या संबंधानें पुष्कळ गोष्टी (सांगितल्या) आहेत. (११)

' प्राण शब्द ब्रह्मवाचक आहे ' असें जें तुम्हीं प्रतिपादन केलें आहे त्यावर मी आक्षेप आणतों. तो असाः—प्राणशब्दानें परब्रह्म घेतां येत नाहीं. कशावरून ? वक्तयानें आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला आहे यावरून. इंद्र नामक एक शरीर धारण करणारी विशेष प्रकारची देवता ह्या ठिकाणीं वक्ता आहे. हा वक्ता प्रतर्दनापाशीं ' मलाच जाण ' असा उपक्रम करून ' मी प्रज्ञात्मारूप प्राण आहें ' असें स्वतःविषयीं 'मी' शब्द योजून बोलला आहे. तेव्हां वक्तयाचा आत्मा अशा रूपानें वर्णिलेला जो हा प्राण तो ब्रह्म कसा होईल ? ब्रह्माचे ठिकाणीं तर वक्तृत्व संभवत नाहीं. कारण, श्रुती सांगतात कीं ' तें वाणीरहित, मनरहित आहे ' (बृ० ३।८।८). पुढेंही वक्त्यानें (म्हणजे इंद्रानें) 'ज्याचा शरीराशींच संबंध आहे व ज्या ब्रह्माचे ठिकाणीं कधींही संभवणार नाहींत ' अशाच गोष्टी सांगून आपली बढाई मारिली आहे. उदाहरणार्थः— ' मी तीन डोकीं असलेला त्वष्ट्याचा मुलगा[१] मारला ', ' मी अरुन्मुख[२] यतींना लांडग्यांच्या स्वाधीन केलें ' इत्यादि. आतां इंद्राला प्राण असें जें म्हटलें आहे तेंही इंद्र बलवान् असल्यामुळें बरोबैर[३] आहे. कारण (श्रुतीवरून) 'प्राण खरोखर बल आहे' असें समजतें. व बलाची देवता इंद्र हें तर प्रसिद्ध आहे. कारण, एखाद्या बलाच्या कामाला ' ही इंद्राचीच कृति ' असें (लोक) बोलतात. आतां देवतेच्या आत्म्याला प्रज्ञात्मा असें म्हटलें आहे, तेंही देवतेचें

---

१. ' विश्वरूप ' नांवाचा ब्राह्मण.

२. ज्यांच्या तोंडीं कधींही वेदान्तवाक्य असत नाहींः—म्हणजे वेदबाह्य.

३. म्हणजे प्राण शब्द ' बल ' या अर्थाचा वाचक असल्यामुळें ' बलदेवता ' या अर्थाचा लक्षक होतो हें बरोबरच आहे.

अप्रतिहत ज्ञान असल्यामुळें संभवतें. कारण, ' देवतांना अप्रतिहत ज्ञान असतें ' असें लोक बोलतात. तेव्हां अशा रीतीनें ' वाक्यांत देवतेच्या आत्म्याचाच उपदेश केला आहे' असें निश्चित झाल्यामुळें ' अत्यंत हितकारक ' वगैरे संबंधाचीं जीं वाक्यें आहेत तींही संभवतील तशीं या देवतेच्या आत्म्यासंबंधानेंच लावावीं. यावरून वक्ता जो इंद्र त्यानें आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला असल्यामुळें 'प्राण शब्द ब्रह्मवाचक नाहीं' असें सिद्ध झालें. या पूर्वपक्ष्याच्या आक्षेपाचें आम्ही असें निरसन करतों:— ह्या अध्यायामध्यें अध्यात्म्याच्या संबंधानें पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या आहेत; म्हणजे अध्यात्मा[4] जो प्रत्यगात्मा त्याच्या संबंधानें ह्या अध्यायामध्यें पुष्कळ गोष्टी सांगितलेल्या आढळून येतात. उदाहरणार्थ:— ' जोंपर्यंत प्राण या शरीरांत राहतो तोंपर्यंत आयुष्य[5] असतें ' (कौ० ३।२) ही श्रुति ' आयुष्य देण्याची किंवा काढून घेण्याची स्वतंत्र शक्ति प्रज्ञात्मारूप प्राण जो प्रत्यगात्मा त्यालाच आहे ' असें सांगते; ' मागून उत्पन्न झालेल्या एका विशिष्ट देवतेला आहे ' असें सांगत नाहीं. तसेंच, ' (प्राण) असलें[6] तरच प्राणाला श्रेष्ठत्व प्राप्त होतें ' (कौ० ३।२) या श्रुतींत ' प्रत्यगात्मा जो प्राण तोच इंद्रियांचा आधार आहे' असें सांगितलें आहे. तसेंच ' प्रज्ञात्मारूप जो प्राण तोच या शरीराला धारण करून त्याला उभें करतो' (कौ० ३।३) व ' वाणीला जाणूं नये, वक्त्यालाच जाणावें' (कौ० ३।८) असा उपक्रम करून ' ज्याप्रमाणें रथा—(च्या चाका—) चे पुढे अरांवर बसविलेले असतात व अरे तुंबावर बसविलेले असतात, त्याप्रमाणें या भूतमात्रा[7] प्रज्ञामात्रावर अधिष्ठित झाल्या आहेत व प्रज्ञामात्रा प्राणावर अधिष्ठित झाल्या आहेत तो हा प्राणच आनंदरूप जरारहित मरणराहित प्रज्ञात्मा आहे ' (कौ० ३।८) या वाक्यांत ' विषय आणि इंद्रियें यांचे जे व्यवहार तेच कोणी अरे, त्या अरांच्या तुंबस्थानीं प्रत्यगात्मा आहे' असें सांगून शेवटीं त्या प्रत्यगात्म्याचाच ' तो माझा आत्मा आहे असें जाणावें'

---

४. आत्मा म्हणजे देह, त्याचे ठिकाणीं जो जाणला जातो तो प्रत्यगात्मा.

५. आयुष्य म्हणजे देहामध्यें प्राणवायूचा संचार. तेव्हां ' जोपर्यंत प्राण राहतो तोंपर्यंत प्राणवायु संचार करितो ' असें श्रुतीचें सांगणें प्राण या शब्दानें ब्रह्म हा अर्थ घेतला नाहीं तर निरर्थक होईल.

६. या ठिकाणीं मुळांत ' अस्तित्वे च ' असा श्रुतीचा पाठ आचार्यांनीं घेतला आहे. परंतु कौषीतकि उपनिषदामध्यें ' अस्तित्वेव ' असा पाठ सांपडतो; व या श्रुतीचा अर्थही तेथें शंकरानंदांनीं निराळा केला आहे (कॉवेलकृत कौ. उप. ची आवृत्ति पहा). गोविंदानंद व आनंदगिरि तर असें म्हणतात कीं आचार्यांनीं या ठिकाणीं ही श्रुति दाखल न करितां दुसरीच श्रुति सारांश रूपानें दाखल केली आहे.

७. पृथ्वी, जल, तेज, वायू आणि आकाश ह्या पंचमहाभूतांना, आणि शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध ह्यांना ' भूतमात्रा ' असें म्हणतात. श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा आणि घ्राण ह्या पांच इंद्रियांना आणि त्यापासून होणाऱ्या पांच प्रकारच्या ज्ञानांना ' प्रज्ञामात्रा ' असें म्हणतात.

(कौ० ३।८) असा उपसंहार केला आहे. हा उपसंहार प्राण या शब्दानें प्रत्यगात्मा घेतला तरच चागला जुळतो; मागून उत्पन्न झालेली देवता घेतली तर जुळत नाहीं. आणि ' जो प्रत्यगात्मा तेंच ब्रह्म' असें सांगणारी ' हा आत्मा सर्वसाक्षी ब्रह्म आहे ' (बृ ० २।५।१९) अशी दुसरी श्रुति आहे. तेव्हां प्रत्यगात्म्याच्या संबंधानें ह्या ठिकाणीं पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या असल्यामुळें येथें ब्रह्माचाच उपदेश केला आहे, देवतेच्या आत्म्याचा केला नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (२९)

तर मग वक्त्यानें आपल्या स्वतःविषयीं जो उपदेश केला आहे तो कसा ? (या) शंकेचें सूत्रकार उत्तर देतात :–)

शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् ॥ ३० ॥

३० (इंद्राचा स्वतःविषयींचा) उपदेश त्याला वामदेवाप्रमाणें शास्त्रोक्त साक्षात्कार असल्यामुळें होय. (११)

इंद्रनामक देवतेच्या आत्म्याला ' मी परब्रह्म आहें ' असा स्वतःसिद्ध साक्षात्कार असल्यामुळें त्यानें ' मी स्वतः परमात्मा आहें' असें शास्त्रोक्त रीतीनें जाणून तसाच उपदेश ' मलाच तूं जाण ' या वाक्यानें केला आहे. ज्याप्रमाणें ' वामदेव ऋषीला त्या ह्या (ब्रह्मा-) चा साक्षात्कार झाल्यावर मी मनु झालों, मी सूर्य झालों असें ज्ञान झालें' (बृ. १।४।१०) त्याप्रमाणेंच (इंद्राला ज्ञान झालें). कारण श्रुतींत म्हटलें आहे:– ' देवांमध्यें ज्याला ज्याला म्हणून (ब्रह्माचें) ज्ञान झालें तोच तें (ब्रह्म) झाला ' (बृ. १।४।१०). आतां जें तूं विधान केलें आहेस कीं इंद्रानें ' मलाच तूं जाण ' असें बोलून ' त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें ' वगैरे जे शरीराचे धर्म त्यांचेंच वर्णन करून स्वतःची फुशारकी मारिली, त्या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतों कीं त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें वगैरे पराक्रमाचा जो उपन्यास केला आहे तो ' ज्या अर्थीं मीं असे पराक्रम केले आहेत त्या अर्थीं मलाच तूं जाण ' अशा रीतीनें इंद्राला जाणण्यास प्रवृत्त व्हावें म्हणून इंद्राची स्तुति करावी अशाकरितां नव्हे. तर मग कशाकरितां ? ' (ब्रह्म-) ज्ञानाची स्तुति करावी' एवढ्याकरितां. कारण त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें वगैरे साहसाच्या कृत्यांचा उपन्यास करून श्रुतीनें पुढील वाक्यांत ज्ञानाचीच स्तुति चालविली आहे:–' त्यामुळें त्या माझ्या केसालाहि धक्का नाहीं. जो मला जाणतो त्यानें कसलेंही कृत्य केलें तरी त्याच्या लोकाला धक्का नाहीं' (कौ. १।२). याचा भावार्थ असा कीं:–असलीं भयंकर कृत्यें जरी मीं केलीं आहेत तरी देखील ब्रह्म झालेला जो मी त्या माझ्या एका केसालाहि इजा पोंहोंचली नाहीं. म्हणून माझ्याहून निराळा मनुष्य जरी असला तरी देखील जर तो मला (ब्रह्म) असें जाणील तर त्यानें कसलेंही कर्म केलें असलें तरी त्याच्या लोकाला प्रतिबंध होणार नाहीं. (या श्रुतीवरून 'ज्ञान श्रेष्ठ

१. हा स्वतःसिद्ध साक्षात्कार इंद्रानें मागील जन्मीं आत्म्याचें श्रवण, मनन इत्यादि केलेलें असल्यामुळें प्राप्त झालेला आहे.

आहे ' असें सिद्ध झालें). परंतु या ठिकाणीं जाणावयाची वस्तू म्हणाल तर ' मी प्रज्ञात्मारूप प्राण आहे ' या पुढील वाक्यांत सांगितलेलें ब्रह्मच होय. तेव्हां ' या भागामध्यें ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे ' असें सिद्ध झालें. (३०)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् ॥३०॥

३१ जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें (सांगितलीं) असल्यामुळें या (भागांत ब्रह्म विवक्षित) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण अशा (रीतीनें) तीन प्रकारच्या उपासना सांगितल्या असें होईल; (शिवाय, हा अर्थ इतर ठिकाणींही) स्वीकारला आहे; आणि येथेंही त्यांचा (म्हणजे ब्रह्माच्या चिन्हांचा) संबंध सांगितला आहे. (११)

जरी येथें अध्यात्म्यासंबंधीं पुष्कळ गोष्टी सांगितलेल्या दिसत असल्यामुळें मागून उत्पन्न झालेल्या देवतात्म्याचा उपदेश केला नाहीं हें सिद्ध आहे तरी त्यावरून ' या भागांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे ' असें सिद्ध होत नाहीं. कां? जीवाचीं व मुख्य-प्राणाचीं चिन्हें येथें (सांगितलीं) आहेत म्हणून. या भागामध्यें ' वाणीला जाणूं नये, वक्त्याला जाणावें ' हें जीवाचें चिन्ह स्पष्ट उपलब्ध होत आहे. या ठिकाणीं वाणी वगैरे साधनांनीं काम करणारा देहादिकांचा स्वामी जो जीव तोच 'जाणावयाची वस्तू' आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच, (या भागांत) ' आतां प्रज्ञात्मारूप प्राणच हें शरीर धारण करून त्याला उभें करतो ' हें मुख्यप्राणाचें चिन्हही (स्पष्ट उपलब्ध) आहे. ' शरीर-धारण ' हा तर मुख्य प्राणाचा धर्म आहे. कारण प्राणसंवादामध्यें वाणी वगैरे प्राणांना उद्देशून श्रुति बोलते:–'वरिष्ठ प्राण त्यांना म्हणाला:–तुम्ही मोह पावूं नका; मीच आपले पांच भाग करून या शरीराला आधार देऊन तें धारण करितों'(प्र. २।३). जे लोक वरील वाक्यांत 'हें शरीर धारण करून ' असा पाठ न घेतां 'ह्याला शरीराला धारण करून' असा पाठ घेतात त्यांचे मताप्रमाणें ' ह्याला म्हणजे जीवाला किंवा इंद्रियांच्या समूहाला धारण करून शरीराला उभें करितो' असा वरील वाक्याचा अर्थ करावा. जीवात्मा चेतन असल्यामुळें जीवात्म्याला ' प्रज्ञात्मा ' असें जें म्हटलें आहे तें देखील बरोबर आहे. तसेंच मुख्य प्राण जरी स्वतः अचेतन आहे तरी तो प्रज्ञेला साधनभूत जे इतर प्राण (म्हणजे इंद्रियें) त्यांचा आधार असल्यामुळें त्यालाही ' प्रज्ञात्मा ' असें म्हणणें बरो-

१. वाणी, चक्षु, कर्ण आणि मन हे गौण प्राण आणि मुख्य प्राण यांच्यामध्यें श्रेष्ठ कोण याबद्दल तंटा झाला. त्या तंट्याचा निकाल करण्याकरितां ते प्रजापतीकडे गेले. त्यानें सांगितलें कीं जो गेला असतां शरीर पतन पावेल तो श्रेष्ठ. वाणी वगैरे गौण प्राण गेले तरी शरीर पतन पावलें नाहीं, फक्त वाणी वगैरेंच्या क्रिया बंद राहिल्या. परंतु मुख्य प्राण गेल्या-बरोबर शरीर पतन पावलें. म्हणून मुख्य प्राण श्रेष्ठ ठरला. या गोष्टीबद्दल (छां. ५।१।७) पहा.

बरच आहे. (प्राण या शब्दानें) जीव आणि मुख्य प्राण असे दोन्हीही घेतले म्हणजे त्या दोघांचा सहवास असल्यामुळें ' जो प्राण ती प्रज्ञा, जी प्रज्ञा तो प्राण ' (कौ ३।३) असा अभेदानें, तसेंच ते दोघे स्वरूपतः भिन्न असल्यामुळें ' कारण हे दोघे शरीरामध्यें बरोबर वास करितात, व (शरीरांतून) बरोबरच निघून जातात ' (कौ. ३।४) असा भेदानें, अशा रीतीनें दोन्ही तऱ्हांनीं या दोघांचा निर्देश करणें संभवतें. परंतु प्राण या शब्दानें ब्रह्म घेतलें तर कोण कोणापासून भिन्न होईल ? तेव्हां ह्या ठिकाणीं ' प्राण या शब्दापासून जीव आणि मुख्य प्राण यांपैकीं एकाची किंवा दोघांची-(ही) प्रतीति होईल, परंतु ब्रह्माची होणार नाहीं ' असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः– तूं म्हणतोस तसें नाहीं. कारण, तुझें म्हणणें कबूल केलें तर तीन प्रकारच्या उपासना सांगितल्या असें होईल; म्हणजे जीवाची उपासना, मुख्य प्राणाची-उपासना व ब्रह्माची उपासना अशा तीन उपासना येथें सांगितल्या असें होईल. ' एकाच भागामध्यें तीन उपासना सांगितल्या ' असें मानणें बरोबर नाहीं. ह्या भागांचा उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून 'हा एकच भाग आहे' असें समजतें. श्रुतीनें ' मलाच तूं जाण ' असा उपक्रम करून ' मी प्रज्ञारूप प्राण आहें; त्या मला जीवित आणि अमर्त्य असें मानून भज' असें म्हणून शेवटीं असें म्हटलें आहे:–'तो हा आनंदरूप, जरारहित, मरणरहित प्रज्ञात्मारूप प्राणच आहे '. यावरून ' या भागाचे उपक्रम आणि उपसंहार हे दोन्ही एकसारखेच आहेत ' असें दिसून येतें. म्हणून ' या भागामध्यें एकच विषय (मुख्य रीतीनें) प्रतिपादिला आहे ' असें मानणें बरोबर आहे. बरें, ' ब्रह्माचीं चिन्हें दुसऱ्याकडे लावूं ' असें म्हणशील तर तसें तुला करितां येणार नाहीं. कारण, दहा भूतमात्रा आणि दहा प्रज्ञामात्रा ह्या ब्रह्माशिवाय दुसरीकडे कोठेंही अधिष्ठित होऊं शकत नाहींत. शिवाय, इतर ठिकाणींही ब्रह्माचीं चिन्हें (सांगितलीं) असल्यामुळें प्राण शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ तेथें स्वीकारला आहे; आणि या भागांतही ' अत्यंत हितकारक' इत्यादि गोष्टी सांगितल्यामुळें ब्रह्माच्या चिन्हांचा येथें संबंध आहे म्हणून 'येथेंही ब्रह्माचाच उपदेश केला आहे ' असें समजतें. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' हें शरीर धारण करून त्याला उभें करतो ' या वाक्यांत मुख्य प्राणाचेंच चिन्ह सांगितलें आहे, तें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, प्राणाचा व्यापार परमात्म्यावर अवलंबून असल्यामुळे ' परमात्म्याच्या ठिकाणींही तो व्यापार आहे ' असें लक्षणेनें म्हणतां येतें. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींतही सांगितली आहे:–'कोणताही मनुष्य प्राणाच्या योगानें किंवा अपानाच्या योगानें जगत नाहीं, तर ज्याच्या ठिकाणीं हे दोघे राहतात अशा दुसऱ्या एकाच्या योगानें तो जगतो' (का.२।५।५); तसेंच, जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' वाणीला जाणूं नये, वक्त्याला जाणावें या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह सांगितलें आहे ' त्या म्हणण्यानेंही 'प्राण शब्दाचा ब्रह्म अर्थ घ्यावा ' या मताचें निरसन होत नाहीं. कारण ' तें तूं आहेस ' 'मी ब्रह्म आहें' इत्यादि श्रुतींवरून 'जीव म्हणजे ब्रह्माहून एक अत्यंत भिन्न पदार्थ आहे असें होत नाहीं. ब्रह्मच खरोखरी जीव असून बुद्धि वगैरे उपाधींनीं केलेल्या

भेदामुळें त्या ब्रह्मालाच ' कर्ता, भोक्ता ' असें म्हणतात. तेव्हां त्या जीवाच्या उपाधींनीं केलेले भेद बाजूला ठेवून व त्याचें खरें स्वरूप जें ब्रह्म तें दाखवून त्या प्रत्यगात्म्याकडे मनाची प्रवृत्ति व्हावी याकरितां 'वाणीला जाणूं नये, वक्त्याला जाणावें' इत्यादि वाक्यांत जो त्याचा उपदेश केला आहे तो विरुद्ध होत नाहीं. ' जें वाणीनें बोललें जात नाहीं, पण ज्याच्या योगानें वाणी बोलते, तेंच ब्रह्म तूं जाण; जें हें ब्रह्म म्हणून लोक भजतात तें (ब्रह्म) नव्हे ' (के. १।४) इत्यादि श्रुतींमध्यें देखील ' बोलणें वगैरे क्रिया करण्यामध्यें गुंतलेला जो आत्मा तोच ब्रह्म होय' असें सांगितलें आहे. आतां आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' हे दोघे या शरीरामध्यें बरोबर वास करतात व (या शरीरांतून) बरोबर-(च) निघून जातात' या वाक्यांत जो प्राण आणि प्रज्ञात्मा यांमध्यें भेद दाखविला आहे, तो ' प्राणशब्द ब्रह्मवाचक आहे ' या मतीं जुळत नाहीं, तेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति यांचे आश्रय जे बुद्धि आणि प्राण ते प्रत्यगात्म्याच्या उपाधी असल्यामुळें ' ह्या उपाधी भिन्न आहेत ' असें मानण्यास हरकत नाहीं. परंतु या दोन उपाधींनीं उपलक्षित जो प्रत्यगात्मा तो स्वरूपतः अभिन्न आहे म्हणून या दृष्टीनें 'प्राण हाच प्रत्यगात्मा' असें या दोघांचें ऐक्य सांगण्याला कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. अथवा, या सूत्राच्या उत्तर भागाचा असाही दुसरा अर्थ (केला) आहे:—ब्रह्माच्या भागामध्यें जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें जरी सांगितलीं तरी देखील कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. कां ? कारण तीन प्रकारची उपासना सांगितली आहे. म्हणजे या भागांत ब्रह्माची उपासना तीन प्रकारांनीं सांगितली आहे:—एक प्राणाच्या रूपानें, एक प्रज्ञेच्या रूपानें, व एक स्वतःच्या रूपानें. 'मला जीवित व अमर्त्य असें समजून भज;' ' आयुष्य प्राण आहे; ' ' हें शरीर धारण करून त्याला उभें करतो; ' म्हणून यालाच ' उक्थ ' असें समजून भजावें; ' या श्रुतींमध्यें प्राणाचें रूप सांगितलें आहे. ' आतां या प्रज्ञेमध्यें सर्व भूतें एक कशीं होतील याचें विवरण करूं ' (कौ० ३–४) असा उपक्रम करून ' वाणीनें या प्रज्ञेला एक अवयव दिला. नाम हा त्या (प्रज्ञे–) चा बाहेर उत्पन्न केलेला विषय होय. प्रज्ञेच्या द्वारानें वाणीवर आरूढ होऊन वाणीच्या योगानें (आत्मा) सर्व नामें (बोलण्याकरितां) प्राप्त करून घेतो ' (कौ० ३।५) या वाक्यांत प्रज्ञेचें रूप सांगितलें आहे. 'त्या ह्या दहाही भूतमात्रा प्रज्ञेवर अवलंबून आहेत; ह्या दहा प्रज्ञामात्रा भूतावर अवलंबून आहेत; जर भूतमात्रा नसत्या तर प्रज्ञामात्रा नसत्या; जर

---

२. कांहीं ऋचांच्या समुदायाला ' उक्थ ' असें म्हणतात. या ठिकाणीं ' उक्थ ' या शब्दावर कोटी करून तो प्राणाला लावला आहे. प्राण शरीराला उत्थापित करतो म्हणून त्याला 'उक्थ' (वास्तविक रीतीनें ' उत्थ ') असें म्हटलें आहे.

३. प्रज्ञा म्हणजे बुद्धि. सर्व नामें व सर्व रूपें बुद्धीचा विषय असल्यामुळें तीं बुद्धीचें शरीर आहेत अशी कल्पना केली आहे. यांपैकीं नाम हें अर्धें शरीर वाणीनें पूर्ण केलें म्हणजे वाणीच्या योगानें नामें हा विषय बुद्धीला प्राप्त होतो.

प्रज्ञामात्रा नसत्या तर भूतमात्रा नसत्या. ह्यांपैकीं एकापासून कोणतीच गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. 'ह्या (प्रज्ञामात्रा व भूतमात्रा खरोखर) भिन्न नाहींत; ज्याप्रमाणें रथाच्या (चाकाचे) पुट्टे अरांवर बसविलेले असतात व अरे तुंबावर बसविलेले असतात त्याप्रमाणेंच ह्या भूत-मात्रा प्रज्ञामात्रांचे ठिकाणीं अधिष्ठित आहेत व ह्या प्रज्ञामात्रा प्राणाचे ठिकाणीं अधिष्ठित आहेत; तो हा प्रज्ञात्मारूप प्राणच होय ' (कौ० ३।८) या वाक्यांत ब्रह्माचें रूप सांगितलें आहे. तेव्हां एका ब्रह्माचीच उपासना या दोन उपाधींच्या रूपानें व स्वतःच्या रूपानें अशा तीन प्रकारांनीं येथें विवक्षित आहे. ' तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे (छां० ३।१४।२) इत्यादि इतर ठिकाणीं सुद्धां उपाधीच्या ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां येथेंही असेंच मानणें बरोबर आहे. कारण एकतर, या भागाचे जे उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून ' या भागामध्यें एकच विषय (प्रधान रीतीनें) प्रति-पादिला आहे' असें समजतें; आणि दुसरें, प्राण, प्रज्ञा आणि ब्रह्म या तिघांचींही चिन्हें येथें उपलब्ध आहेत. तेव्हां यावरून ' ह्या भागाचा ब्रह्म हाच प्रतिपाद्य विषय आहे ' असें सिद्ध झालें. (३१)

---

४. या श्रुतीचा भावार्थ असा आहे :–हे दहा विषय बुद्धीहून अभिन्न जीं इंद्रियें त्यांचेवर अवलंबून आहेत, व हीं दहा इंद्रियें विषयांवर अवलंबून आहेत; विषयांवांचून इंद्रियें हीं ' इंद्रियें ' होत नाहींत, व इंद्रियांवांचून विषय हे 'विषय' होत नाहींत. अशा रीतीनें विषय आणि इंद्रियें यांना परस्परांची अपेक्षा आहे, व या अपेक्षेमुळें विषय इंद्रियांहून भिन्न नाहींत; तर तीं दोन्ही एकच आहेत. तसेंच इंद्रियें हीं प्राणापासून भिन्न नाहींत; तर प्राण आणि तीं एकच आहेत. ज्याप्रमाणें पटाला तंतूंची अपेक्षा असल्यामुळें पट आणि तंतू एकच आहेत, किंवा रजताच्या भ्रमाला शिंपेची जरूर असल्यामुळें तीं दोन्ही एकच आहेत त्या-प्रमाणेंच वरील गोष्ट आहे.

अध्याय १ पाद १ समाप्त.



शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

अध्याय १ पाद २

[येथून पहिल्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्यें सात अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या अधिकरणामध्यें आठ सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १) पहिल्या पादामध्यें 'ब्रह्म हें जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयांचें कारण आहे' असें सांगितलें असल्यामुळें 'तें ब्रह्म सर्वव्यापी आहे, नित्य आहे, सर्वज्ञ आहे, सर्वशक्तियुक्त आहे' इत्यादि गोष्टीही अर्थात् सांगितल्यासारख्याच झाल्या. तसेंच, वेदान्तवाक्यांमधील कांहीं शब्दांच्या अर्थाबद्दल वाद करून शेवटीं त्या वाक्यांत ब्रह्माचीं चिन्हें स्पष्ट आहेत म्हणून, त्या शब्दांचा तेथें 'ब्रह्म' हाच अर्थ आहे असेंही ठरविलें. आतां कांहीं वेदान्तवाक्यांमध्यें ब्रह्माचीं चिन्हें स्पष्ट दिसत नाहींत; तेव्हां त्या वाक्यांतील कांहीं शब्दांच्या अर्थाबद्दल संशय येतो. तो संशय दूर करावा या हेतूनें (सूत्रकारांनीं) ह्या दोन पादांना आरंभ केला आहे. छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'आत्मा हा मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे, तो कांतिमान् आहे, त्याचें ध्यान करावें' (छां. ३।१४।२) असें वाक्य आहे. त्या वाक्यामध्यें जी उपासना सांगितली आहे, ती जीवात्म्याची सांगितली आहे किंवा परमात्म्याची सांगितली आहे याविषयीं संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे:—येथें जीवात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे. कारण या वाक्यांत आत्म्याचा मन व प्राण यांच्याशीं जो संबंध सांगितलेला आहे तो जीवात्म्यालाच जुळतो; परमात्म्याला जुळत नाहीं. कारण 'परमात्म्याला प्राण, मन वगैरे कांहीं नाहीं' असें श्रुतीवरून समजतें. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं 'हें सर्व ब्रह्म आहे' या मागच्या वाक्यांत ब्रह्माचा साक्षात् ब्रह्म-शब्दानें उल्लेख केला आहे; तेव्हां त्याच्या पुढच्या या वाक्यांत जीवात्मा घेतां येणार नाहीं, तर त्यावर माझें उत्तर असें कीं मागच्या वाक्यांत ब्रह्म सांगितलें आहे खरें, पण तें कशाकरितां सांगितलें याचा विचार तुम्हीं केला नाहीं. जी पुढील वाक्यांत उपासना सांगितली आहे ती मनुष्यानें 'शम'-युक्त होऊन करावी असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां ती उपासना शमयुक्त होऊन कां करावी याचें कारण सांगितलें पाहिजे; ते सांगण्याकरितां 'हें सर्व ब्रह्म आहे' हें वाक्य घातलें आहे. तेव्हां 'शम'-युक्त होण्याचें कारण सांगण्याकरितां जर ब्रह्माचा उल्लेख केला आहे तर तेवढ्यावरून 'पुढें सांगितलेली उपासना देखील ब्रह्माचीच आहे' असें कसें म्हणतां येईल? शिवाय ज्याची उपासना करावी म्हणून सांगितलें आहे तो 'मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर' आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे; आणि हीं तर जीवात्म्याचींच चिन्हें होत. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं जीवात्मा घेतला तर 'तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे' ही श्रुति जुळणार नाहीं. कारण सर्व प्रकारचीं कर्में व सर्वप्रकारच्या इच्छा जीवात्म्याला संभवत नाहींत; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जरी सर्व प्रकारचीं कर्में व सर्व प्रकारच्या इच्छा एकदम जीवात्म्याला संभवत नाहींत, तरी कांहीं आज, कांहीं उद्या, कांहीं या जन्मीं, कांहीं दुसऱ्या जन्मीं, अशा रीतीनें संभवतील. तसेंच श्रुतीमध्येंच 'तो हृदयाच्या आंत आहे, व तांदुळापेक्षांही लहान आहे' हें जें सांगितलें आहे तेंही जीवात्म्यालाच जुळतें. कारण तो 'हृदयाच्या आंत' आहे व 'लहान' ही आहे. पण तें परमात्म्याला मुळींच जुळत नाहीं. कारण, तो सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें 'हृदयाच्याच आंत' आहे असें म्हणतां येत नाहीं; व तो सर्वांपेक्षां मोठा असल्यामुळें 'लहान'

आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. आतां 'पृथ्वीपेक्षां मोठा' असें जें म्हटलें आहे तें जीवात्म्याला जुळत नाहीं असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण येथें 'लहान आहे' व 'मोठा आहे' अशा दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत; पण एकच वस्तू एकाच कालीं लहान व मोठी असूं शकत नाहीं; म्हणून यांपैकीं एकच गोष्ट घेतली पाहिजे. व ज्याअर्थी 'लहान आहे' ही गोष्ट अगोदर सांगितली आहे त्याअर्थी तीच घेणें चांगलें. आतां 'मोठा आहे' ही गोष्ट जरी जीवात्म्याला मुख्य रीतीनें जुळत नाहीं तरी अन्य रीतीनें ती जुळवितां येईल. कारण, परमात्मा हा मोठा आहे व जीव आणि परमात्मा ह्यांचें ऐक्य आहे. तेव्हां परमात्म्याचा धर्म जीवाला आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. आतां, शेवटीं 'हें ब्रह्म होय' असें जें सांगितलें आहे' तेथेंही 'हें' या शब्दानें पूर्वी सांगितलेला जीवात्माच घेऊन त्याचा 'ब्रह्म' या शब्दानें मोठेपणा दाखविला आहे असें समजावें. एकंदरींत 'येथें जीवात्म्याची उपासना सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—येथें ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे. कारण सर्व ठिकाणीं प्रसिद्ध जें (ब्रह्म) त्याचाच येथें 'मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त' अशा रूपानें उपदेश केला आहे. 'जीवात्म्याची उपासना येथें सांगितली आहे' असें मानलें तर चालू असलेली गोष्ट सोडून एकदम कांहीं तरी भलतेंच सांगितल्यासारखें होईल. आतां 'हें ब्रह्म आहे' या मागील वाक्यांत जो ब्रह्माचा उल्लेख केला आहे तो शमयुक्त होण्याचें कारण सांगण्याकरितां केला आहे खरा, परंतु 'पुढील वाक्यांत त्या ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे' असें मानलें पाहिजे. कारण मागून ब्रह्माचेंच प्रकरण चालू आहे व मागील वाक्यांत ब्रह्माचा स्पष्ट उल्लेख आहे. परंतु जिवाचें प्रकरणही नाहीं व त्याचा कोठें स्पष्ट उल्लेखही केला नाहीं. (सू. २) शिवाय 'येथें ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे' असें मानण्याचें कारण असें आहे कीं विवक्षित गुण ब्रह्मालाच जुळतात. 'विवक्षित गुण' म्हणजे उपासनेकरितां सांगितलेले धर्म. येथें तो 'सत्यसंकल्प' आहे असें सांगितलें आहे. सत्यसंकल्प म्हणजे ज्याच्या मनांतील गोष्ट सदा खरीच होते, तो होय. आणि असा तर एक परमात्माच आहे. कारण, त्याची शक्ति कोणत्याही वेळीं कोणत्याही कामांत कुंठित होत नाहीं. आतां जीवात्म्याची शक्ति तशी नाहीं हें तर आपणा सर्वांना ठाऊकच आहे. तसेंच परमात्म्याला 'आकाशात्मा' असें म्हटलें आहे. आकाशात्मा या शब्दाचे दोन अर्थ आहेतः— ज्याचा आत्मा म्हणजे स्वरूप आकाशाप्रमाणें मोठें आहे, किंवा ज्याचें आकाश हेंच स्वरूप आहे. ह्या दोन्ही अर्थांनीं परमात्म्याला 'आकाशात्मा' असें म्हणतां येतें. कारण, तो सर्वव्यापीच आहे. पण जीवाला ह्यांपैकीं एकाही अर्थानें आकाशात्मा असें म्हणतां येत नाहीं. आतां 'तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे' हें जरी जीवाचें चिन्ह आहे, तरी जीवाचीं सर्व चिन्हें परमात्म्याला अवश्य संभवतात. कारण परमात्मा हा सर्वांचा (अर्थात् जीवाचाही) आत्मा आहे असें श्रुतिस्मृतींवरून कळतें. आतां फरक एवढाच कीं ज्या ठिकाणीं जीवात्म्याला संभवण्यासारखें वर्णन परमात्म्याला उद्देशून केलें असेल तेथें सगुण–ब्रह्माची उपासना सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे, व ज्या ठिकाणीं 'त्याला प्राण नाहीं, त्याला मन नाहीं, तो शुद्ध आहे' अशा तऱ्हेचें परमात्म्याचें वर्णन केलें असेल तेथें निर्गुण–ब्रह्माची उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें समजावें. तेव्हां 'येथें परमात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. ३) शिवाय जीवात्म्याचे धर्म परमात्म्याला जुळवून दाखवितां येतात; पण 'सत्यसंकल्प', 'आकाशात्मा' वगैरे जे परमात्म्याचे धर्म ते मात्र जीवात्म्याला कधींही चांगल्या रीतीनें जुळवून दाखवितां येणार नाहींत. तेव्हां 'येथें

शारीर आत्म्याची उपासना सांगितली आहे ' असें समजूं नये. शारीर आत्मा म्हणजे जीवात्मा होय. कारण तो शरीरामध्यें असतो, आतां जरी परमात्माही शरीरामध्यें असतो तरी तो सर्वव्यापी असल्यामुळें शरीराच्या बाहेरही आहे, म्हणून त्या परमात्म्याला ' शारीर ' असें म्हणत नाहींत. आणि जीव हा शरीरामध्येंच असतो म्हणून त्यालाच शारीर आत्मा असें म्हणतात. (सू. ४) शिवाय ' येथें जीवात्म्याची उपासना सांगितली नाहीं ' असें म्हणण्याचें आणखी कारण असें कीं ' मेल्यानंतर ह्याला मी प्राप्त करून घेईन ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. आतां या ठिकाणीं प्रापक (प्राप्त करून घेणारा) जीवच होय. तेव्हां प्राप्य वस्तू ब्रह्मच असली पाहिजे असें निश्चित होतें. कारण ' एकच जीव प्राप्य आणि प्रापक आहे ' असें मानणें बरोबर नाहीं. शिवाय ज्याची उपासना करावयाची ती वस्तू जो उपासना करणारा त्याहून निराळीच असली पाहिजे. तेव्हां ' येथें परमात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे ' असें सिद्ध झालें. (सू. ५) शिवाय शतपथ ब्राह्मणामध्यें हेंच प्रकरण चालू आहे, व तेथें तर ' जीवात्म्याची उपासना सांगितली आहे ' असें म्हणतांच येत नाहीं. कारण ' आत्म्याच्या आंत हा हिरण्मय पुरुष आहे ' असें तेथें म्हटलें आहे. आतां आत्मा म्हणजे जीवात्मा होय. तेव्हां त्याचे आंत असणारा पुरुष त्या जीवात्म्याहून निराळाच घेतला पाहिजे. त्याप्रमाणेंच येथेंही जीवात्म्याहून निराळ्याची म्हणजे परमात्म्याची उपासना सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (सू. ६) भगवद्गीता वगैरे स्मृतींमध्येंही ' परमात्मा जीवात्म्याहून निराळा आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ज्याअर्थीं ह्या दोहोंमध्यें भेद आहे त्याअर्थीं येथें जीवात्म्याची उपासना न घेतां परमात्म्याचीच उपासना घेतली पाहिजे. शंका :—' वास्तविक रीतीनें परमात्म्याहून निराळा जीवात्मा नाहीं ' असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. तेव्हां येथें जीवात्मा ' उपासक ' आहे, व त्याहून भिन्न असा परमात्मा ' उपास्य ' आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. उत्तर :—हें म्हणणें खरें आहे. पण जसें एकाच आकाशाचें घट, पट वगैरे अनेक उपाधींमुळें घटाकाश, पटाकाश वगैरे अनेक भेद कल्पिले जातात, तसेंच शरीरें, इंद्रियें, मन वगैरे उपाधींमुळें वास्तविक एक आत्मा असूनही त्याचे अनेक जीवरूपी भेद कल्पिले जातात. तेव्हां या कल्पित भेदांमुळें ' जीवात्मा उपासक व परमात्मा उपास्य ' असें आत्मज्ञान होण्याचे अगोदर म्हणतां येतें. आत्मज्ञान झालें म्हणजे मात्र असें म्हणतां येत नाहीं. कारण त्या वेळीं उपासकही कोणी नाहीं व उपास्यही कोणी नाहीं. (सू. ७) आतां श्रुतीमध्यें जो ' लहानपणा ' व ' लहान आश्रय ' सांगितला आहे, तो जीवात्म्याचे ठिकाणींच संभवत असल्यामुळें येथें जीवात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तर :—एखाद्या लहानशा ठिकाणींच नेहमीं असणाऱ्या वस्तूला ' ती वस्तू सर्व ठिकाणीं आहे ' असें कधींही म्हणतां येणार नाहीं. पण सर्वव्यापी अशा वस्तूला ती सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें ती एका लहानशा ठिकाणींही आहे असें एका दृष्टीनें म्हणतां येईल. जसें राम हा पृथ्वीचा राजा असूनही तो अयोध्या—नगरींत राहतो म्हणून त्याला ' अयोध्येचा राजा ' असें म्हणतात. तसेंच परमात्मा जरी सर्व ठिकाणीं आहे तरी त्याची उपासना करितां यावी म्हणून तो ' हृदयाच्या आंत ' आहे असें म्हटलें आहे. परमात्मा सर्वव्यापी असूनही त्याची हृदयाच्या आंतच उपासना करण्याचें कारण असें कीं, त्याची तेथें उपासना केली म्हणजे तो प्रसन्न होतो. जसें आकाश हें मोठें असूनही एखाद्या सुई वगैरे लहानशा वस्तूसंबंधानें ' त्याचा आश्रय लहान आहे, तें लहान आहे ' असा लोकांत व्यवहार होतो, तसेंच उपासनेच्या संबंधानें मात्र ' परमात्म्याचा आश्रय लहान आहे व परमात्मा लहान आहे ' असें म्हटलें

आहे; तें म्हणणें खरें आहे असें समजूं नये. तेव्हां येथें जी लोकांची शंका आहे कीं आत्म्याचा जर हृदय आश्रय आहे तर हृदयें अनेक असल्यामुळें ' आत्मेही अनेक आहेत ' असें म्हणावें लागेल, व जे पदार्थ अनेक असतात त्यांना जसे अवयव असतात तसे आत्म्यालाही अवयव आहेत असें कबूल करावें लागेल, व ज्यांना अवयव असतात त्यांचा जसा नाश होत असतो तसा आत्म्याचाही नाश होतो असें मानण्याचा प्रसंग येईल, तर ही शंका बरोबर नाहीं. कारण ' आत्म्याचा हृदय हा आश्रय आहे हें उपासनेच्या दृष्टीनें म्हटलें आहे, खऱ्या दृष्टीनें नव्हे ' असें आम्हीं वरच सांगितलें आहे. (सू. ८) आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं परमात्म्याचा जर हृदयाशीं संबंध आहे तर जसें हृदयाच्या संबंधानें जीवात्म्याला सुख अथवा दुःख होतें तसें परमात्म्यालाही होईल. शिवाय, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याला जीं सुखदुःखें होतात तींच परमात्म्यालाही होतील. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—हृदयाच्या संबंधामुळें जीवाला जरी सुखदुःख झालें तरी परमात्म्याला होत नाहीं. कारण जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें भेद आहे. जीवात्मा हा कर्ता व भोक्ता आहे व तो पुण्य-पापें करणारा आहे; म्हणून त्याला सुखदुःखें होतात. पण परमात्मा हा कर्ता नाहीं किंवा भोक्ताही नाहीं व तो पुण्यपापें करणाराही नाहीं म्हणून त्याला सुखदुःखें होत नाहींत. एखाद्या वस्तूला स्वतःच्या अंगीं विशेषप्रकारची शक्ति असल्यावांचून नुसत्या दुसऱ्या वस्तूंच्या सांनिध्यामुळें त्या वस्तूंचें कार्य तिला करितां येत नाहीं. जसें आकाशाच्या अंगीं जळण्याची शक्ती नसल्यामुळें तें आकाश केवळ अग्नीच्या सांनिध्यांत जळत नाहीं तसेंच हें होय. आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याची सुखदुःखें परमात्म्यालाच होतात; त्यावर आम्ही त्याला विचारितों कीं ' जीव हा परमात्म्याहून निराळा नाहीं ' हें त्यानें कसें ठरविलें ? श्रुतीवरून ठरविलें असेल तर श्रुतीमध्यें 'जीवात्म्याला देखील सुखदुःखें होत नाहींत ' असें सांगितलें आहे, तेंही त्याला कबूल केलें पाहिजे. तेव्हां श्रुतींत सांगितल्यामुळें जीवात्म्यालाच जर सुखदुःखें नाहींत तर तीं परमात्म्याला कोठून होणार ? आतां जीवात्मा हा परमात्माच आहे खरा, पण तो परमात्माच आहे असें ज्ञान होण्यापूर्वी जीवाला सुखदुःख होण्याचा संभव आहे असें मानलें तरी त्या वेळीं जीवात्म्याचीं सुखदुःखें परमात्म्याला होणार नाहींत. कारण अज्ञानानें एखाद्या वस्तूवर जरी दुसरी वस्तू भासली तरी त्या वस्तूच्या धर्मांचा पहिल्या वस्तूशीं वास्तविक संबंध नसतो. ' आकाशाला तळ आहे ' असा भास झाला तरी आकाशाला तळ नाहींच. तेव्हां जीवात्मा हा कल्पित असल्यामुळें सुख, दुःख वगैरे जे त्याचे धर्म ते, सत्य असें जें ब्रह्म त्याला कधींही लागणार नाहींत. म्हणून ' परमात्म्याला सुख-दुःखें होतील ' ही शंका कोणत्याही रीतीनें घेतां येत नाहीं.]

पहिल्या पादामध्यें ह्या (जगा-)चे 'जन्मादि ज्यापासून होतात तें ब्रह्म' (१।१।२) ह्या सूत्रानें ' आकाश आदिकरून सर्व जगाच्या जन्म वगैरेंचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सांगितल्यानें ' तें सर्वव्यापी आहे, नित्य आहे, त्याला सर्व प्रकारचें ज्ञान आहे, त्याच्या अंगीं सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत, आणि तें सर्वांचा आत्मा आहे' इत्यादि गोष्टीही सांगितल्यासारख्याच झाल्या. तसेंच, कांहीं वेदान्तवाक्यांमध्यें ब्रह्माचीं चिन्हें जरी स्पष्ट सांगितलीं आहेत तरी त्यांतील कांहीं शब्द लोकामध्यें अन्य अर्थीं प्रसिद्ध झाल्यामुळें तीं वाक्यें

ब्रह्मपर आहेत किंवा नाहींत याविषयीं संशय उत्पन्न होतो. म्हणून ते शब्द जरी लोकामध्यें (ब्रह्माहून) निराळ्या अर्थीं प्रसिद्ध आहेत तरी त्यांचा (येथें) ब्रह्म हाच अर्थ आहे अशाविषयीं प्रमाणें दाखवून ' तीं वाक्यें ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करणारीं आहेत ' असा निर्णय केला. आतां वेदान्तामध्यें दुसरीं कांहीं वाक्यें अशीं आहेत कीं, ज्यांमध्यें ब्रह्माचीं लक्षणें स्पष्ट सांगितलीं नाहींत. तेव्हां त्या वाक्यांविषयीं फिरून संशय येतो कीं तीं वाक्यें परब्रह्माचेंच प्रतिपादन करितात किंवा कांहीं निराळ्या पदार्थाचें प्रतिपादन करितात. म्हणून या (गोष्टी-) चा निर्णय करण्याकरितां (सूत्रकार) दुसऱ्या व तिसऱ्या पादांना आरंभ करितात:-

सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् ॥ १ ॥

१ जें सर्वत्र प्रसिद्ध त्याचाच (येथें) उपदेश केला आहे म्हणून (परब्रह्मच येथें उपास्य आहे). (१).

(छांदोग्यश्रुतीमध्यें) असें सांगितलें आहे:-' त्या (ब्रह्मा-)पासून उत्पन्न होणारें, त्यांतच लय पावणारें, आणि त्याचे ठिकाणींच हालचाल करणारें असें हें सर्व जग खरोखर ब्रह्मच आहे; म्हणून (मनुष्यानें) शमयुक्त[1] होऊन उपासना करावी; पुरुष हा खरोखर क्रतुरूपीच[2] आहे. ह्या लोकामध्यें पुरुष जसा क्रतु करितो तसाच तो ह्या(लोकां-)तून गेल्यानंतर होतो[3]; (म्हणून) त्यानें क्रतु करावा;-(आत्मा) हा मनोमय[4] आहे त्याचें प्राण हें शरीर आहे; तो भारूपी[5] आहे ' (छां. १।१४।१-२) इत्यादि. आतां ह्या ठिकाणीं संशय उत्पन्न होतो, तो असा:-येथें मनोमयत्व वगैरे धर्म सांगितले आहेत, तेव्हां त्या सांगण्यानें ' जीवात्मा उपास्य आहे ' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे किंवा ' परब्रह्म उपास्य आहे ' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे ? मग तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें आहे कीं येथें ' जीवात्मा उपास्य आहे ' असें सांगितलें आहे. कशावरून ? अशावरून कीं तो जीवात्मा कार्यकरणांचा[6] अधिपति असल्यामुळें त्याचा मन वगैरेंशीं संबध प्रसिद्ध आहे. पण, ' परब्रह्माचा मन वगैरेंशीं संबंध नाहीं ' हें ' त्याला प्राण नाहीं, त्याला मन नाहीं, तो शुद्ध आहे ' [मुं. २।१।२] इत्यादि श्रुतींवरून

---

१. कामक्रोधादिविकाररहित.

२. क्रतु म्हणजे संकल्प किंवा उपासना.

३. ह्या जन्मीं मनुष्य ज्याची उपासना करितो त्याचाच जन्म मेल्यानंतर त्याला प्राप्त होतो.

४. मन हेंच ज्याला उपाधि आहे असा.

५. कांतीनें युक्त.

६. कार्य म्हणजे शरीर व करण म्हणजे इंद्रियें.

सिद्ध आहे. शंका:—' हें सर्व [जग] खरोखर ब्रह्म आहे ' (छां. ३।१४।१) या वाक्यांत ब्रह्म हें साक्षात् (ब्रह्म या) शब्दानेंच सांगितलें असल्यामुळें ' येथें जीवात्मा उपास्य असावा ' अशी शंका कशी येते ? उत्तर:—हा दोष (माझेवर) येत नाहीं. कारण हें वाक्य ' ब्रह्माची उपासना करावी ' असा विधि सांगणारें नव्हे; तर ' मनुष्यानें शमयुक्त असावें ' असा विधि सांगणारें आहे. श्रुतीकडे पहा:—' ज्याअर्थी त्या (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यांतच लय पावणारें, आणि त्याचे ठिकाणींच हालचाल करणारें असें हें सर्व जग खरोखर ब्रह्मरूपच आहे, त्याअर्थी (मनुष्यानें) शमयुक्त होऊन उपासना करावी ' (छां. ३।१४।१) असें श्रुति सांगते; म्हणजे या सांगण्याचा अर्थ असा आहे कीं, ज्याअर्थी विकारसमुदायरूपीं सर्व जग त्या ब्रह्मापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें, त्यांतच लय पावत असल्यामुळें, व त्याचे ठिकाणींच हालचाल करीत असल्यामुळें ब्रह्मरूपींच आहे, त्याअर्थी (मनुष्यानें) शमयुक्त होऊन उपासना करावी. कारण, ज्या ठिकाणीं सर्व एकरूपच आहे त्या ठिकाणीं इच्छा वगैरे धर्म संभवत नाहींत. तेव्हां हें वाक्य ' (मनुष्यानें) शमयुक्त असावें ' असा विधि सांगत असतां तें ' ब्रह्माची उपासना करावी ' असा नियम सांगत आहे असें म्हणतां येत नाहीं. उपासना करण्याविषयींचा विधि ' त्यानें क्रतु करावा ' या वाक्यानें सांगितला आहे. क्रतु या शब्दाचा अर्थ ' संकल्प ' म्हणजे ' ध्यान ' असा आहे. आणि ' या क्रतूचा विषय कोण ' हें सांगावें म्हणून ' तो (आत्मा) मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ' (छां. ३।१४।२) या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह सांगितलें आहे. म्हणूनच मी म्हणतों कीं येथें जीवाचीच उपासना (सांगितली) आहे. तसेंच ' तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे ' (छां. ३।१४।४) इत्यादि श्रुतींत सांगितलेलें सर्वकर्मत्व वगैरे धर्मही (जीवाला) क्रमाक्रमानें संभवत असल्यामुळें जीवासंबंधानें जुळतात. तसेंच हृदयाच्या आंत असणारा हा माझा आत्मा भातापेक्षां किंवा जवापेक्षां अधिक लहान आहे ' (छां. ३।१।४।३) या श्रुतीमध्यें सांगितलेले 'हृदयाच्या आंत असणें' व ' अधिक लहान असणें ' हे धर्म अंकुशाच्या अणकुचीएवढा जो जीव त्याच्या संबंधानें जुळतात, अमर्यादित असें जें ब्रह्म त्याच्या संबंधानें जुळत नाहींत. शंका:—'पृथ्वीपेक्षां मोठा ' (छां. ३।१४।३) इत्यादि श्रुतींत सांगितलेले धर्म देखील मर्यादित अशा जीवासंबंधानें जुळत नाहींत. उत्तर:—लहानपणा आणि मोठेपणा यांमध्यें विरोध असल्यामुळें हे दोन धर्म एकाच वस्तूचे ठिकाणीं

---

७. सामान्यतः एक वाक्य एकच गोष्ट सांगतें; दोन गोष्टी सांगत नाहीं. तेव्हां, या वाक्यांत शमाचा व उपासनेचा असे दोन विधी सांगितले आहेत असें मानतां येत नाहीं.

८. सर्वकर्मा म्हणजे सर्व कर्में करणारा, व सर्वकाम म्हणजे सर्व इच्छा करणारा.

९. जीव जरी सर्व कर्में व सर्व इच्छा एकदम करीत नाहीं तरी कांहीं आज, कांहीं उद्यां, कांहीं या जन्मामध्यें, कांहीं पुढील जन्मामध्यें अशा रीतीनें तो सर्व कर्में व सर्व इच्छा क्रमाक्रमानें करूं शकतो.

(मुख्य रीतीनें आहेत असें) तर (कोणालाही) मानतां येणार नाहीं. तेव्हां त्या दोहों-पैकीं एकच धर्म (त्या वस्तूला मुख्य रीतीनें) आहे असें मानलें पाहिजे. आतां, तो धर्म लहानपणा हाच मानला पाहिजे; कारण, हाच धर्म श्रुतीमध्यें अगोदर सांगितला आहे. आतां, मोठेपणा हा धर्म देखील जीव ब्रह्माशीं एक असल्यामुळें जीवाला (गौण रीतीनें) असूं शकेल[10]. यावरून 'हें वाक्य जीवाविषयीं आहे' असें निश्चित झालें असतां 'हें ब्रह्म होय' (छां. ३।१४।४) या श्रुतीनें जें शेवटीं ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे, तें देखील 'हें' हें सर्वनाम पूर्वी सांगितलेल्या जीवाचा परामर्श करणारें असल्यामुळें जीवा-चेंच होय. तेव्हां ह्या ठिकाणीं मनोमयत्व वगैरे धर्म सांगितल्यानें जीवाचीच उपासना करावी असें सांगितलें आहे (असें सिद्ध झालें). या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:—'मनोमयत्व वगैरे धर्मांच्या योगानें परब्रह्मच ह्या ठिकाणीं उपास्य आहे' असें सांगितलें आहे. कशावरून? 'सर्वत्र जें प्रसिद्ध त्याचाच येथें उपदेश केला आहे म्हणून'. सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें जें प्रसिद्ध जगाचें कारण, जें ब्रह्म या शब्दानें दाखविलें जातें, आणि जें ह्या श्रुतीच्या आरंभीं 'हें सर्व जग खरोखर ब्रह्मच आहे' (छां. ३।१४।१) या वाक्यांत सांगितलें आहे, तेंच (पुढें उपासनेकरितां) मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें सांगितलें आहे असें मानणें योग्य आहे, आणि असें मानलें तरच 'चालू असलेली गोष्ट सोडली, आणि नवीनच एक गोष्ट आरंभिली' हे दोन दोष येणार नाहींत. शंका:— 'शमयुक्त असावें' हा विधि सांगण्याच्या उद्देशानेंच श्रुतीच्या आरंभीं ब्रह्म सांगितलें आहे, ब्रह्म सांगण्याच्या उद्देशानें तें सांगितलें नाहीं असें मीं पूर्वींच म्हटलें आहे. उत्तर:— 'शमयुक्त असावें' हा विधि सांगण्याच्या उद्देशानें जरी ब्रह्म सांगितलें आहे तरी मनो-मयत्व वगैरे धर्म सांगतेवेळीं तेंच ब्रह्म जवळ[11] आहे. जीवाविषयीं म्हटलें[12] तर तो जवळही नाहीं, किंवा साक्षात् (जीव-) शब्दानेंही सांगितला नाहीं[13] असा हा (जीव घेण्यांत आणि ब्रह्म घेण्यांत) मोठा फरक आहे. (१)

---

१०. मोठेपणा हा वास्तविक ब्रह्माचा धर्म आहे; पण जेव्हां जीव मुक्त होतो तेव्हां तो ब्रह्मरूपी होतो; म्हणून त्या वेळीं जीवाला हा ब्रह्माचा मोठेपणा प्राप्त होतो. तेव्हां या दृष्टीनें जीव जरी वास्तविक लहान आहे तरी 'तो मोठा आहे' असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें.

११. मनोमय या सामासिक शब्दाचा अर्थ 'मन हेंच ज्याला उपाधि आहे तो' असा आहे. आतां या समासांत 'ज्याला' हें जें सर्वनाम लुप्त झालें आहे तें जवळ असलेल्याचाच परामर्श करतें, व जवळ (म्हणजे मागील वाक्यांत) ब्रह्मच साक्षात् ब्रह्म या शब्दानें सांगि-तलेलें आहे. तेव्हां मनोमय म्हणजे ब्रह्मच असा निश्चय होतो.

१२. म्हणजे मागील वाक्यांतही जीव सांगितला आहे.

१३. म्हणजे या वाक्यांतही जीव सांगितलेला नाहीं.

विवक्षितगुणोपपत्तेश्च ॥ २ ॥

२ विवक्षित गुण ब्रह्मालाच संभवतात म्हणूनही (परब्रह्मच येथें उपास्य आहे). (१)

विवक्षित (गुण) म्हणजे जे (गुण) सांगावे अशी इच्छा केली जाते ते. जरी वेद अपौरुषेय[1] असल्यामुळें (त्या वेदामध्यें) वक्ता नाहीं व म्हणून (तेथें) इच्छारूप पदार्थ (मुख्य रीतीनें असणें) संभवत नाहीं, तथापि ग्रहणरूप फलाच्या योगानें तो पदार्थ (वेदामध्यें) गौण रीतीनें आहे असें म्हणतां येतें[2]. कारण, लोकामध्यें जें ' ग्राह्य आहे ' अशा रीतीनें शब्दांनीं सांगितलें जातें त्याला ' विवक्षित ' असें म्हणतात; व जें ' ग्राह्य नाहीं ' असें सांगितलें जातें त्याला ' अविवक्षित ' असें म्हणतात. तसेंच, वेदामध्येंही जें ग्राह्य म्हणून सांगितलें आहे; तें विवक्षित होय, आणि (त्याहून) जें अन्य तें अविवक्षित होय. आतां, ' एखादी गोष्ट ग्राह्य आहे किंवा नाहीं ' हें ' वेदवाक्यांचें त्याविषयीं तात्पर्य आहे कीं नाहीं ' हें पाहिलें असतां समजतें. तेव्हां सत्यसंकल्पत्व[3] वगैरे जे धर्म येथें विवक्षित आहेत म्हणजे उपासनेमध्यें ग्राह्य म्हणून सांगितले आहेत ते परब्रह्माचे ठिकाणींच संभवतात. सत्यसंकल्पत्व हा जो धर्म तो उत्पत्ति, स्थिति आणि लय या तिन्ही कालींही परमात्म्याची शक्ति अकुंठित असल्यामुळें परमात्म्यालाच संभवतो आणि ' पापापासून मुक्त असा जो आत्मा ' (छां. ८।७।१) इत्यादि श्रुतींमध्येंही ' तो सत्यकाम[4] आहे ', ' सत्यसंकल्प आहे ' वगैरे परमात्म्याचेच धर्म म्हणून सांगितले आहेत. ' आकाशात्मा[5] ' या शब्दाचा अर्थ ' ज्याचें आकाशाप्रमाणें स्वरूप आहे ' असा आहे. सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म ब्रह्माचे असल्यामुळें ' ब्रह्म आकाशासारखें आहे ' असें म्हणणें संभवतें. ' पृथ्वीपेक्षां मोठा ' (छां. ३।१४।३) इत्यादि श्रुतीही (तो सर्वव्यापी आहे) हेंच दाखविते. जेव्हां (' आकाशात्मा ' या शब्दाचा) ' ज्याचें आकाश हें स्वरूप आहे ' असा अर्थ करितात, तेव्हांही आकाशस्वरूपत्व

---

१. मनुष्यानें किंवा ईश्वरानें न केलेला असा.

२. वेदामध्यें जी गोष्ट सांगितली असते ती सांगण्याचें फल ' आपण ती गोष्ट घ्यावी ' हेंच होय. तेव्हां वेदापासून जी गोष्ट आपल्याला घ्यावयाची असते ती गोष्ट सांगण्याची कोणत्या तरी वक्त्याची इच्छा आहे, म्हणजे वक्त्याला ती गोष्ट विवक्षित आहे असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें.

३. सत्यसंकल्प म्हणजे जो मनांत आणलेली गोष्ट सदा खरी करतो तो.

४. सत्यकाम म्हणजे जो आपली इच्छा सदा खरी (म्हणजे पूर्ण) करतो तो.

५. पहिल्या सूत्राच्या आरंभीं जें छांदोग्य उपनिषदांतील वाक्य दिलें आहे त्यांतच ' तो भारूपी आहे ' याच्या पुढें ' तो सत्यसंकल्प आहे, तो आकाशात्मा आहे, तो सर्वकर्मा आहे ' वगैरे सांगितलें आहे.

हा धर्म ब्रह्म सर्व जगाचें कारण आणि सर्वस्वरूपी असल्यामुळें ब्रह्मालाच संभवतो. आणि म्हणूनच (श्रुतीमध्यें) ' तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे ' (छां. ३।१४।४) इत्यादि सांगितलें आहे. याप्रमाणें उपासनेला जे धर्म विवक्षित आहेत ते ब्रह्माचे ठिकाणीं जुळतात. आतां ' तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ' हें जीवाचें चिन्ह आहे व तें ब्रह्माचे ठिकाणीं जुळत नाहीं असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आम्ही म्हणतों कीं, तेंही चिन्ह ब्रह्माचे ठिकाणीं जुळतें, कारण ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें मनोमयत्व वगैरे जे जीवाचे धर्म ते ब्रह्माचेही आहेतच; आणि याच गोष्टीला अनुसरून ब्रह्माविषयीं पुढील श्रुती व स्मृती आहेत :— ' तूं (परमात्मा) स्त्री आहेस, तूं पुरुष आहेस, तूं कुमार आहेस, आणि तूं कुमारी आहेस; तूंच म्हातारा होऊन काठी घेऊन चालतोस, तूंच उत्पन्न झालेला आहेस, तूंच उत्पन्न होऊन चोहोंकडे आपलीं तोंडें करतोस ' (श्वे. ४।३); त्या (ब्रह्मा-) चे हातपाय चोहोंकडे आहेत, त्याचे डोळे, मस्तकें व मुखें चोहोंकडे आहेत, त्याचे कान चोहोंकडे आहेत आणि तें (ब्रह्म) ह्या लोकामध्यें सर्वांना व्यापून राहिलें आहे ' (श्वे. ३।१६). आता ' त्याला प्राण नाहीं, त्याला मन नाहीं, तो शुद्ध आहे ' (मुं. २।१।२) ही (तूं दाखविलेली) श्रुति निर्गुण ब्रह्माविषयीं आहे, आणि ' तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे ' (छां. ३।१४।२) ही प्रकृत श्रुति सगुण ब्रह्माविषयीं आहे इतकाच (काय तो) फरक आहे. तेव्हां विवक्षित धर्म (ब्रह्माचे ठिकाणीं) जुळतात म्हणून ' परब्रह्मच येथें उपास्य रूपानें सांगितलें आहे ' असें निश्चित होतें. (२)

अनुपपत्तेस्तु न शारीरः ॥ ३ ॥

३ परंतु ज्याअर्थीं (विवक्षित धर्म) जुळत नाहींत त्याअर्थीं (मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो) शारीर नव्हे. (१)

पूर्वसूत्रांत ' विवक्षित धर्म ब्रह्माचे ठिकाणीं जुळतात ' असें सांगितलें; आतां ह्या सूत्रांत ' शारीर आत्म्याचे ठिकाणीं ते जुळत नाहींत ' असें (सूत्रकार) सांगतात. (सूत्रांतील) ' परंतु ' हा शब्द (संस्कृत ' तु ' हा शब्द) 'निश्चय' या अर्थीं आहे. पूर्वीं सांगितलेल्या रीतीनें (प्रकृत श्रुतीमध्यें) मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें ब्रह्मच सांगितलें आहे; शारीर म्हणजे जीव सांगितला नाहीं. कारण कीं ' तो सत्यसंकल्प आहे, त्याचें आकाशाप्रमाणें स्वरूप आहे, त्याला वाणी[२] नाहीं,

---

१. शारीर आत्मा म्हणजे जो शरीरांत राहतो तो (जीवात्मा.)

२. वाणी शब्दानें डोळे, कान वगैरे इतर इंद्रियेंही घ्यावीं, कारण परमात्म्याला कोणतेंच इंद्रिय नाहीं.

त्याला आदर³ नाहीं, तो पृथ्वीपेक्षां मोठा आहे' वगैरे धर्म शारीर आत्म्याचे ठिकाणीं सहज रीतीनें जुळत नाहींत. (सूत्रांतील) 'शारीर' या शब्दाचा 'शरीरामध्यें असणारा' असा अर्थ आहे. शंका:—ईश्वर देखील शरीरामध्यें असतो. (उत्तर:—) 'शरीरामध्यें असतो' हें खरें आहे, परंतु फक्त शरीरामध्येंच असतो असें नाहीं. कारण (तो) 'पृथ्वीपेक्षां मोठा, अंतरिक्षापेक्षां मोठा' (छां. ३।१४।३) 'आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' या श्रुतींमध्यें 'ईश्वर सर्वव्यापी आहे' असें सांगितलें आहे. परंतु जीव हा फक्त शरीरामध्येंच असतो. कारण (तो सुखदु:खांचा भोक्ता असल्यामुळें) सुखदु:खोपभोग घेण्याचें साधन जें शरीर त्याहून अन्य ठिकाणीं असूं शकत नाहीं. (३)

कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च ॥ ४ ॥

४ '(एक) कर्म (आहे) आणि (दुसरा) कर्ता (आहे)' असा उल्लेख आहे; म्हणूनही (मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे). (१)

आणखी ह्या कारणास्तव मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे. कारण 'ह्या (शरीरां-) तून निघून मी ह्या (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होईन' (छां. ३।१४।४) या श्रुतीमध्यें '(एक) कर्म (आहे) आणि (दुसरा) कर्ता (आहे)' असा उल्लेख आहे. 'ह्याप्रत' या शब्दानें 'मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त आणि उपास्य असा जो प्रकृत (ब्रह्मरूप) आत्मा तो (उपासनेचें) कर्म आहे म्हणजे तो (उपासनेच्या योगानें) प्राप्त करून घेण्यास योग्य आहे' असा त्याचा उल्लेख केलेला आहे. आणि 'प्राप्त होईन' या शब्दानें उपासना करणारा जो शारीर (जीव) तो उपासनेचा कर्ता म्हणजे '(उपासनेच्या योगानें) प्राप्त करून घेणारा' असा उल्लेख केलेला आहे. 'ह्याप्रत प्राप्त होईन' म्हणजे 'ह्याला प्राप्त करून घेईन' असा अर्थ होय. आतां दुसरा उपाय¹ असतांना '(एकाच वेळीं) एकाच वस्तूचा कर्म आणि कर्ता अशा दोन्ही रूपानें निर्देश केला आहे' असें मानणें योग्य नव्हे. तसेंच उपास्य व उपासक यांमधील संबंधही भिन्न वस्तूंमध्येंच असतो; म्हणूनही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे. (४)

---

३. आदर म्हणजे इच्छा, परमात्मा नित्यतृप्त असल्यामुळें त्याला कोणतीच इच्छा नाहीं.

१. परमात्माच येथें उपास्य आहे असें मानणें हा दुसरा उपाय होय.

शब्दविशेषात् ॥ ५ ॥

५ शब्द भिन्न आहेत म्हणून–(ही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे). (१)

आणखी या कारणास्तवही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीराहून निराळा आहे. कारण दुसऱ्या एका श्रुतीमध्यें हेंच प्रकरण चालू असून तेथें भिन्न शब्द घातले आहेत. उदा० 'जसा' व्रीहि किंवा जंव किंवा श्यामाक[1] किंवा श्यामाक–तंडुल[2] असतो तसा हा आत्म्यामध्यें सुवर्णमय पुरुष आहे' (श० ब्रा० १०।६।३।२). या श्रुतीमध्यें शारीर आत्म्याचा वाचक जो 'आत्म्यामध्यें' हा सप्तम्यन्त शब्द त्याहून मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त अशा आत्म्याचा वाचक जो प्रथमान्त 'पुरुष' शब्द तो भिन्न म्हणजे निराळा आहे. तेव्हा 'त्या दोहोंमध्यें भेद आहे' असें सिद्ध होतें. (५)

स्मृतेश्च ॥ ६ ॥

६ स्मृतीवरूनही (त्या दोहोंमध्यें भेद आहे असें सिद्ध होतें). (१)

"हे अर्जुना, इश्वर (आपल्या) मायेनें सर्व प्राण्यांना 'जणू काय ते यंत्रावर चढविले आहेत' अशा रीतीनें फिरवीत सर्व प्राण्यांच्या हृदयांमध्यें राहतो" (भ० गी० १८।६१) इत्यादि स्मृती देखील 'शारीरात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत' असें दर्शवितात. शंका:—'परंतु विवक्षित धर्म जुळत नाहींत म्हणून मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे' (१।२।३) इत्यादि सूत्रांनीं ज्याचा तुम्ही निषेध करीत आहां तो हा परमात्म्याहून भिन्न असा शारीर आत्मा कोण आहे ? 'ह्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाहीं, ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाहीं' (बृ० ३।७।२३) इत्यादि श्रुती तर 'परमात्म्याहून निराळा असा आत्मा नाहींच' म्हणून सांगतात. त्याप्रमाणेंच 'हे अर्जुना ! सर्व शरीरांमध्यें जीव म्हणून जो आहे तो देखील मीच आहें असें समज' (भ० गी० १३।२) इत्यादि स्मृतीही 'परमात्म्याहून निराळा शारीर आत्मा नाहीं' असेंच सांगतात. उत्तर :—तूं म्हणतोस तें खरें आहे. पण परमात्मा 'देह, इंद्रिय, मन व बुद्धि' या उपाधींनीं मर्यादित झाला म्हणजे त्यालाच अज्ञानी लोक 'शारीर' असें गौण रीतीनें म्हणतात. जसें आकाश हें अमर्यादित असूनही घट, कमंडलु वगैरे उपाधींच्या योगानें मर्यादित आहे

---

१. श्यामाक नांवाचें एक धान्य आहे. याला मराठींत 'सांवा' असें म्हणतात.
२. श्यामाक नामक धान्याचा तांदूळ.

असें भासते, तसाच हा वरील प्रकार होय. तेव्हां या (मिथ्या मर्यादितपणा–) मुळें एकाच परमात्म्याचा ' तो कर्ता आहे व कर्महि आहे ' असा व्यवहार, जोंपर्यंत ' तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) या (महावाक्या–) वरून ' आत्मा एक आहे ' असें ज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत विरुद्ध होत नाहीं. परंतु ' आत्मा एक आहे ' असें एकदां ज्ञान झालें म्हणजे मात्र बंध, मोक्ष वगैरे सर्व व्यवहार बंद होतात. (६)

अर्भकौकस्त्वात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च ॥ ७॥

७ अल्प आश्रय (सांगितला) असल्यामुळें आणि त्याचा निर्देश केल्यामुळें (येथें परमात्मा सांगितला) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण परमात्माच अशा रीतीनें ध्येय आहे असें सांगितलें आहे; आणि आकाशाप्रमाणें (हें समजावें). (१)

' अल्प ' (संस्कृत 'अर्भक') याचा अर्थ ' मर्यादित '; ' आश्रय ' (संस्कृत ' ओकस् ') याचा अर्थ ' आधार '. ' हृदयाच्या आंत असणारा हा माझा आत्मा ' (छां० ३।१४।३) या श्रुतीमध्यें मर्यादित आधार सांगितला आहे; तसेंच ' व्रीहि व जंवस यांहून अधिक लहान ' (छां० ३।१४।३) या श्रुतीमध्यें लहानपणाचा प्रत्यक्ष (' लहान ' या) शब्दानें निर्देश केला आहे; म्हणून अंकुशाच्या अणकुचीएवढा जो शारीर जीव तोच येथें सांगितला आहे, सर्वव्यापी परमात्मा येथें सांगितला नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही म्हणतों कीं हा दोष आमचेवर येत नाहीं. मर्यादित अशा प्रदेशांत राहणाऱ्या (शारीर आत्म्या–) च्या संबंधानें ' तो सर्वव्यापी आहे ' असा निर्देश कोणत्याही रीतीनें जुळत नाहीं; परंतु सर्वव्यापी परमात्मा हा सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें त्याच्या संबंधानें ' तो मर्यादित प्रदेशांत आहे ' असा एका दृष्टीनें निर्देश संभवतो. उदा० (राम हा) संपूर्ण पृथ्वीचा राजा असूनही त्याचे संबंधानें लोक ' तो अयोध्येचा राजा आहे ' असा निर्देश करितात. शंका:– बरें तर, ईश्वर हा सर्वव्यापी असून त्याचेसंबंधानें ' त्याचा आश्रय अल्प आहे व तो लहान आहे ' असा निर्देश कोणत्या दृष्टीनें केला आहे ? उत्तर:– ध्यानाच्या दृष्टीनें त्याचा अशा रीतीनें निर्देश केला आहे. जसें विष्णू हा सर्वव्यापी असूनही त्याचें शालग्रामामध्यें ध्यान करितात, तसें अल्पत्व वगैरे धर्मांच्या समुदायानें युक्त अशा ईश्वराचें त्या हृदयरूपीं कमलामध्यें ध्यान करावें असें सांगितलें आहे. कारण तेथेंच बुद्धीला त्याचें ग्रहण करतां येतें. ईश्वर जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्या (हृदयाचे) ठिकाणीं त्याची उपासना केली असतां तो प्रसन्न होतो (म्हणून ध्यानाचे दृष्टीनें ईश्वरासंबंधानें ' तो हृदयाच्या आंत आहे ' असा निर्देश केला आहे), आणि हा निर्देश आकाशाप्रमाणें जाणावा. जसें, आकाश हें सर्वव्यापीं आहे, तरी सुईचें टोंक वगैरे वस्तूंच्या दृष्टीनें

पाहिलें असतां आकाशासंबंधानें 'त्याचा आश्रय मर्यादित आहे व तें लहान आहे' असा निर्देश करतां येतो, त्याप्रमाणेंच ब्रह्माविषयींही समजावें. तेव्हां ध्यानाच्या दृष्टीनें 'ब्रह्माचा आश्रय मर्यादित आहे, व ब्रह्म लहान आहे' असें म्हटलें आहे; पारमार्थिक दृष्टीनें म्हटलें नाहीं. आतां येथें (लोक) जी शंका घेतात कीं 'ज्यांचे निरनिराळे आश्रय असतात अशा पोपट वगैरे प्राण्यांचे ठिकाणीं जसे अनेकत्व, सावयवत्व, अनित्यत्व वगैरे दोष आढळतात, तसे ब्रह्माचा 'हृदय' हा आश्रय असल्यामुळें व प्रत्येक शरीरामध्यें हृदय भिन्न भिन्न असल्यामुळें ब्रह्माचे ठिकाणीं हे दोष येतील' त्या शंकेचेंही निराकरण (वरील म्हणण्यानें) झालें. (७)

संभोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात् ॥ ८ ॥

८ (परमात्म्याला) संभोगांची प्राप्ति येते असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण, (जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें) भेद आहे. (१)

पूर्वपक्षः -- आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचा सर्व प्राण्यांच्या हृदयांशीं संबंध आहे म्हणून आणि ब्रह्म हें चैतन्यरूपीं असल्यामुळें शारीर आत्म्याहून भिन्न नाहीं म्हणून ब्रह्माला देखील शारीर आत्म्यासारखेच सुख दुःख वगैरे उपभोग प्राप्त होतील. शिवाय, परमात्मा आणि शारीर आत्मा यांमध्यें ऐक्यही आहे. कारण, 'परमात्म्याहून निराळा असा संसारी आत्मा कोणी नाहींच' असें 'ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाहीं' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. तेव्हां परमात्म्यालाच संसारांतील भोगांची प्राप्ति होते. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः–हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (परमात्मा व जीवात्मा या दोहोंमध्यें) भेद आहे. याचा अर्थः–'सर्व प्राण्यांच्या हृदयाशीं ब्रह्माचा संबंध आहे म्हणून शारीर आत्म्यासारखे ब्रह्मालाही भोग प्राप्त होतील' असें कदापि होणार नाहीं. कारण, शारीर आत्मा व परमात्मा या दोहोंमध्यें भेद आहे. त्यांपैकीं एक कर्ता, भोक्ता, पुण्यपापें संपादन करणारा आणि सुखदुःखांचा अनुभव घेणारा असा आहे; आणि दुसरा त्याच्या उलट, म्हणजे पापराहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असा आहे. अशा प्रकारचा या दोघांमध्यें भेद असल्यामुळें यांपैकीं एकालाच भोग प्राप्त होतात; दुसऱ्याला होत नाहींत. वस्तूंच्या शक्ती काय आहेत हें ध्यानांत न आणितां फक्त त्या एकमेकांजवळ आहेत म्हणून त्यांचा परस्परांच्या कार्याशीं संबंध होतो असें

---

१. निरनिराळ्या पिंजऱ्यांमध्यें असलेले पोपट अनेक असतात, व त्यांना चोंच, डोळे, कान वगैरे अवयव असतात, व ते मरण पावतात, असें आपण पाहतों. त्याप्रमाणें निरनिराळ्या हृदयामध्यें असणारें ब्रह्महीं अनेक होईल, अवयवांनीं युक्त होईल व विनाशी होईल.

२. 'ब्रह्माचा हृदय हा आश्रय खरा नव्हे, ध्यानाकरितां कल्पिलेला आहे' असें वर म्हटलें आहे; म्हणून या कल्पित आश्रयाच्या योगानें ब्रह्माला वरील दोष लागत नाहींत.

मानलें तर ' आकाश वगैरे वस्तूही (अग्नि जवळ असल्यामुळें) जळतात ' असें म्हणावें लागेल. ' सर्वव्यापी असे अनेक आत्मे आहेत ' असें म्हणणाऱ्या (लोकां—) नाही वरील शंका व समाधान हीं सारखींच लागूं पडतात¹. आतां ' (जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें) ऐक्य असल्यामुळें म्हणजे ब्रह्माहून निराळा असा दुसरा आत्मा नसल्यामुळें शारीर आत्म्याला जे भोग प्राप्त झाले ते भोग ब्रह्मालाही प्राप्त झालेच ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्यावर आमचें उत्तर:—अगोदर त्या शहाण्याला आम्ही असें विचारतों कीं ' (ब्रह्माहून) दुसरा आत्मा नाहीं ' असा जो तूं निश्चय केलास तो कशावरून केलास ? ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) ' मी ब्रह्म आहें ' (बृ. १।४।१०) ' ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि शास्त्रांवरून केला, असें म्हणशील तर शास्त्रीय गोष्ट जशी शास्त्रांत सांगितली असेल तशीच घेतली पाहिजे. ती अर्धजरतीय² न्यायानें घेतां येणार नाहीं. शास्त्र बघशील तर ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) हें शास्त्र ' पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें ब्रह्म तेंच शारीर आत्म्याचें स्वरूप आहे ' असें सांगून ' शारीर आत्म्यालाच मुळीं भोग प्राप्त होत नाहींत ' असें सांगतें. मग त्या (शारीर आत्म्या—)च्या भोगानें ब्रह्माला भोगांची प्राप्ति कोठून होणार ? आतां, 'शास्त्रावरून शारीर आत्म्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य मला समजलें नाहीं' असें म्हणशील तर मग (असें समज कीं) शारीर आत्म्याला जे भोग प्राप्त होतात ते मिथ्या ज्ञानामुळें होतात; त्यांचा परमार्थरूपीं ब्रह्माशीं कांहींएक संबंध नाहीं. अज्ञानी लोक ' आकाशाला तळ आहे व तें मळकट आहे' अशी कल्पना करितात; परंतु त्यामुळें आकाश हें वास्तविक रीतीनें तळ व मळकटपणा यांनीं कधींही युक्त होत नाहीं. हेंच सूत्रकार सांगतात:— ' तसें नाहीं; कारण भेद आहे '. याचा अर्थ:—शारीर आत्मा व परमात्मा यांमध्यें जरी ऐक्य आहे तरी ' शारीर आत्म्याला भोग प्राप्त झाल्यानें ब्रह्माला भोग प्राप्त होतात ' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, भेद आहे, (म्हणजे) मिथ्याज्ञान आणि सत्यज्ञान यांमध्यें भेद आहे. मिथ्याज्ञानामुळें 'शारीर आत्म्याला भोग प्राप्त होतात' अशी कल्पना

---

१. ' आत्मे अनेक आहेत ' असें जरी मानलें तरी ते सर्व आत्मे सर्वव्यापी असल्यामुळें देवदत्ताचा जीवात्मा हा यज्ञदत्त वगैरे सर्वांच्या शरीरामध्यें आहेच. तेव्हां, अर्थातच देवदत्ताच्या जीवात्म्याचा यज्ञदत्ताच्या शरीराशीं संबंध असल्यामुळें यज्ञदत्ताचीं सुखदुःखें देवदत्ताला आपल्या शरीरामध्यें झालीं पाहिजेत ही शंका येणारच. तसेंच, या शंकेचें उत्तरही असेंच दिलें पाहिजे कीं देवदत्ताच्या जीवात्म्याला त्याच्या स्वतःच्या कर्मानें प्राप्त झालेल्या शरीरांतच सुखदुःखें होतात; इतर शरीरांशीं संबंध असला तरी त्या शरीरांमध्यें तीं सुखदुःखें होत नाहींत. (र.)

२. एखादा मनुष्य एखाद्या सुंदर पण वृद्ध स्त्रीच्या मुखाची मात्र इच्छा करितो; पण तिच्या इतर अंगाची करीत नाहीं याला ' अर्धजरतीय-न्याय ' म्हणतात. तेव्हां या मनुष्याचें करणें जसें विरुद्ध आहे तसेंच शास्त्रांतील एका भागांत सांगितलेली गोष्ट खरी मानणें व त्याच शास्त्रामध्यें दुसऱ्या भागांत सांगितलेली गोष्ट खोटी मानणें विरुद्ध आहे.

केली आहे. परंतु, सत्यज्ञानाच्या योगानें ‘ शारीर आत्मा व परमात्मा हे एक आहेत ’ असेंच समजतें. आतां खऱ्या ज्ञानाच्या योगानें कळलेल्या वस्तूचा खोट्या ज्ञानानें कल्पिलेल्या भोगाशीं कधींही संबंध होऊं शकत नाहीं. म्हणून ‘ ईश्वराचे ठिकाणीं भोगांच्या लेशाचीही कल्पना करणें शक्य नाहीं ’ हें सिद्ध झालें. (८)

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें दोन सूत्रें आहेत. सारांश :— (सू० ९) कठवल्ली उपनिषदामध्यें एका वाक्यांत ‘ ब्राह्मण व क्षत्रिय हें ज्याचें अन्न आहे व मृत्यु ज्याचें तोंडीलावणें आहे ’ असें वर्णन केलें आहे. आतां, या वाक्यांत ब्राह्मण व क्षत्रिय यांना ‘ खाणारा ’ म्हणून जो सांगितला आहे तो कोण ? कां अग्नि, कां जीव, कां परमात्मा ? असा येथें संशय उत्पन्न होतो. ‘ खाणारा ’ अमुकच आहे असा येथें निश्चय करितां येत नाहीं. बरें; कठवल्लीमध्यें जीं प्रश्नोत्तरें केलेलीं आहेत तीं कोणाबद्दल केलीं आहेत हें पाहून ‘ खाणारा ’ अमुकच असा निश्चय करावा तर प्रश्नोत्तरें तिघांबद्दलही केलेलीं आहेत असें दिसून येतें. म्हणून ‘ खाणारा ’ अमुकच आहे हें येथें ठरवितां येत नाहीं. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ खाणारा ’ येथें अग्निच असला पाहिजे. कारण ‘ अग्नि हा अन्न खाणारा आहे ’ असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे; व लोकांत ही गोष्ट प्रसिद्धही आहे. किंवा ‘ खाणारा येथें जीव आहे ’ असेंही म्हणतां येईल. कारण जीव हा ‘ मधुर फळ भक्षण करणारा आहे ’ असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. पण ‘ खाणारा येथें परमात्मा आहे ’ असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण तो ‘ कांहीं खात नाहीं ’ असें प्रत्यक्ष श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— ‘ खाणारा येथें परमात्माच होय. कारण ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे स्थावर-जंगम सर्व वस्तूंचा संहार करणारा असा एक परमात्माच असल्यामुळें परमात्माच त्या सर्व वस्तूंचा खाणारा आहे असें म्हणणें संभवतें. जरी श्रुतीमध्यें ब्राह्मण व क्षत्रिय यांनाच ‘ अन्न ’ म्हणून म्हटलें आहे तरी ‘ जगांतील एकंदर सर्व वस्तू अन्न आहेत ’ असेंच सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य समजलें पाहिजे, आणि असें समजलें तरच ‘ मृत्यु हा तोंडीलावणें आहे ’ हें म्हणणें जुळेल. आतां, श्रुतीमध्यें ‘ ब्राह्मण व क्षत्रिय ’ यांचाच जो अन्न म्हणून उल्लेख केला आहे तो फक्त उदाहरणार्थ केला आहे. कारण, सर्व वस्तूंमध्यें जडांपेक्षां चेतन वस्तू श्रेष्ठ आहेत; व चेतनांमध्येंही इतर प्राण्यांपेक्षां मनुष्य श्रेष्ठ आहे; व त्यांतही इतरांपेक्षां ब्राह्मण व क्षत्रिय श्रेष्ठ आहेत म्हणूनच ते येथें उदाहरणार्थ घेतले आहत. आतां ‘ परमात्मा हा कांहीं खात नाहीं ’ असें जें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे त्याचा अर्थ ‘ तो कर्माच्या फलाचा उपभोग घेत नाहीं ’ असा समजावा. कारण, ‘ जीव हा कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो ’ असें याच्या मागेंच सांगितलें आहे; तेव्हां ‘ परमात्मा हा जीवाप्रमाणें कर्माच्या फलाचा उपभोग घेत नाहीं ’ असेंच सांगण्याचें श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें समजलें पाहिजे. ‘ परमात्मा कांहीं खात नाहीं ’ असें सांगण्याचें श्रुतीचें येथें तात्पर्य नाहीं. कारण, ‘ सर्व जगाचा संहार करणारा (खाणारा) परमात्मा आहे ’ ही गोष्ट वेदान्तशास्त्रामध्यें सर्वत्र प्रसिद्ध आहे. यावरून ‘ खाणारा ’ येथें परमात्माच होय हें सिद्ध झालें. (सू. १०) शिवाय, ‘ तो उत्पन्न होत नाहीं, तो मृत्यु पावत नाहीं, तो विद्वान् आहे ’ अशा रीतीनें मागूनही परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. तेव्हां ‘ चालू असलेल्या गोष्टीसंबंधानेंच येथें वर्णन केलें आहे ’ असें म्हणणें रास्त आहे. शिवाय, ‘ तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ? ’ या वाक्यांत ‘ तो कळण्याला मोठा कठिण आहे ’ असें जें सांगितलें आहे तें परमात्म्याचेंच चिन्ह होय. यावरूनही ‘ खाणारा ’ येथें परमात्माच होय हें सिद्ध झालें.]

अत्ता चराचरग्रहणात ॥ ९ ॥

९ ' खाणारा ' (परमात्माच होय). कारण (तो) चराचराचें ग्रहण करितो (असें सांगितलें आहे). (२)

कठवल्लीमध्यें म्हटलें आहे:– ' ब्राह्मण आणि क्षत्रिय हे दोघे ज्याचें अन्न[1] आहे व मृत्यु हा ज्याचें उपसेचन[2] आहे तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ?' (का. १।२।२४). ह्या श्रुतीमध्यें 'अन्न' आणि 'उपसेचन ' या शब्दांवरून कोणीतरी 'खाणारा' सांगितला आहे असें समजतें. आतां तो ' खाणारा ' कोण ? कां अग्नि ? कां जीव ? कां परमात्मा ? असा संशय येतो. कारण, तो ' खाणारा ' अमुकच असें ठरविण्याला येथें कोणतेंही विशेष चिन्ह सांगितलेलें आढळत नाहीं. बरें, ह्या (कठवल्ली) ग्रंथामध्यें जे प्रश्न केले आहेत व जीं उत्तरें दिलीं आहेत त्यांचा विषय कोणता हें पाहिलें तर ' अग्नि, जीव, आणि परमात्मा हे तिघेही प्रश्नोत्तरांचे विषय आहेत ' असें दिसून येतें. मग, आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें आहे कीं या ठिकाणीं 'खाणारा' अग्नि असावा. कशावरून ? ' अग्नि हा अन्न खाणारा आहे ' (बृ. १।४।६) अशी श्रुति आहे; शिवाय, ही गोष्ट प्रसिद्धही आहे यावरून. किंवा (माझें म्हणणें असें आहे कीं) ' खाणारा ' (येथें) जीवच असेल. कारण, ' (त्या दोहों–) पैकीं एक मधुर फळ भक्षण करतो[3] ' (मुं. ३।१।१) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. परंतु ' परमात्मा (येथें) खाणारा आहे ' असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' (आणि) दुसरा[4] कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं. ३।१।१) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:–ह्या ठिकाणीं ' खाणारा ' या शब्दानें परमात्माच घेणें बरोबर आहे. कशावरून ? तो चराचराचें ग्रहण करितो (असें सांगितलें आहे) याव-

---

१. येथें ' अन्न ' या शब्दाचा अर्थ ' नाश पावणारी वस्तु ' असा आहे. आतां, जी वस्तु नाश पावते ती, जो तिचा नाश करतो त्याचें ' अन्न ' असा लाक्षणिक व्यवहार या जगामध्यें होत असतो. उदाहरणार्थ :—अग्नि हा लांकडें वगैरे पदार्थांचा नाश करणारा आहे; म्हणून लांकडें वगैरे पदार्थ अग्नीचें ' अन्न ' आहेत असें म्हणतात. तसेंच, परमात्मा हा ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे सर्वांचाच संहार (नाश) करतो; म्हणून परमात्म्याचें ब्राह्मण व क्षत्रिय हे ' अन्न ' आहेत असें येथें लक्षणेनें म्हटलें आहे.

२. भात वगैरे पदार्थ खातेवेळीं त्याला मदत (तोंडीलावणें) म्हणून ज्या इतर वस्तू घेतात (उदाहरणार्थ, दूध, दहीं, चटणी वगैरे) त्यांना ' उपसेचन ' असें म्हणतात. परमात्मा हा मृत्यूच्या साहाय्यानें सर्व प्राण्यांचा संहार करितो म्हणून त्या मृत्यूला 'उपसेचन' असें म्हटलें आहे.

३. जीवात्मा व परमात्मा या दोघांपैकीं एक म्हणजे प्रथम सांगितलेला जीवात्मा हा मधुर फल भक्षण करतो, म्हणजे कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेतो.

४. जीवात्मा व परमात्मा यांपैकीं दुसरा म्हणजे परमात्मा.

रून. मृत्यु हा जेथें उपसेचन आहे अशा ' चराचर ' म्हणजे (सकल) स्थावर-जंगम वस्तू ह्या, ह्या ठिकाणीं भक्ष्य पदार्थ आहेत असें या वाक्यावरून समजतें. आतां, अशा प्रकारच्या भक्ष्य पदार्थांना पूर्णपणें खाणारा परमात्म्याहून निराळा कोणी संभवत नाहीं. परमात्मा हा सर्व पदार्थांचा संहार करणारा असल्यामुळें ' तो सर्व खातो ' हें म्हणणें जुळतें. शंका:—ह्या श्रुतीमध्यें ' तो चराचराचें ग्रहण करतो ' ही गोष्ट सांगितलेली आढळत नाहीं. तेव्हां ' ती गोष्ट श्रुतीमध्यें सांगितली ' आहे ' असें गृहीत धरून ती ' खाणारा परमात्माच होय ' हें ठरविण्याला कारण म्हणून सूत्रकारांनीं कशी सांगितली ? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, ' मृत्यू हें उपसेचन आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें ' सर्व प्राण्यांचा समुदाय—नुसते ब्राह्मण व क्षत्रिय नव्हेत—येथें भक्ष्य आहे ' असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय दिसून येतो आतां ब्राह्मण व क्षत्रिय हे सर्व प्राण्यांमध्यें मुख्य असल्यामुळें ' त्यांचा केवळ उदाहरणार्थ निर्देश केला आहे ' असें मानतां येतें. आतां, जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं. ३।१।१) या श्रुतीवरून परमात्म्याला ही ' खाणारा ' हें म्हणणें संभवत नाहीं, त्यावर आमचें उत्तर:—ब्रह्माला कर्मफलांचे भोग नाहींत ही गोष्ट सांगण्याचा या श्रुतीचा उद्देश आहे. कारण, ते (भोग) जवळ[५]च सांगितले आहेत. ' ब्रह्म सर्व पदार्थांचा संहार करीत नाहीं ' ही गोष्ट सांगण्याचा तिचा उद्देश नाहीं. कारण ' ब्रह्म हें (जगाची) उत्पत्ति, स्थिति आणि लय यांचें कारण आहे ' असें सर्व वेदान्त-ग्रंथांमध्यें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ह्या श्रुतीमध्यें वर्णिलेला 'खाणारा' हा परमात्माच होय असें मानणें बरोबर आहे. (९)

प्रकरणाच्च ॥ १० ॥

१० प्रकरणावरूनही (खाणारा परमात्माच होय). (२)

आणखी ह्या कारणास्तवही ' खाणारा ' येथें परमात्माच होय. कारण कीं ' ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं, किंवा मरत नाहीं ' (का. १।२।१८) इत्यादि वाक्यांमध्यें परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. आणि ' चालू असलेल्या गोष्टीचेंच ग्रहण करणें ' हें युक्त होय. शिवाय, ' तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ? ' (का. १।२।२५) या वाक्यांत ' तो समजण्यास मोठा कठिण आहे ' असें सांगितलें आहे; आणि हें तर परमात्म्याचेंच चिन्ह होय[१]. (१०)

---

५. ' जीवात्मा हा मधुर फळ भक्षण करितो ' हें याच्या मागचेंच वाक्य आहे. त्या वाक्यामध्यें ' मधुर फळ खाणें ' याचा ' कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेणें ' असा अर्थ आहे. तेव्हां येथेंही ' न खाणें ' याचा ' (कर्मांच्या फलाचा) उपभोग न घेणें ' असाच अर्थ घेणें बरोबर आहे.

१. कारण, परमात्माच समजण्याला मोठा कठिण आहे.

[येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें दोन सूत्रें आहेत. सारांशः–(सू. ११) कठवल्ली उपनिषदामध्येंच एका वाक्यांत 'गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले (दोघे)' असा उल्लेख आहे. आतां हे दोघे कोण ? कां बुद्धि आणि जीव ? कां जीव आणि परमात्मा ? असा येथें संशय येतो. जर हे दोघे बुद्धि आणि जीव आहेत असें मानलें तर ज्याचा बुद्धि हा मुख्य अवयव आहे अशा शरीरापेक्षां जीव निराळा आहे असें येथें सांगितल्यासारखें होतें; व हें सांगणें येथें बरोबरच आहे. कारण, याच उपनिषदामध्यें मागें असा प्रश्न केला आहे कीं मनुष्य मेल्यानंतर शरीराबरोबरच जीवाचा नाश होतो किंवा शरीराचा नाश झाला तरी त्या जीवाचा नाश न होतां तो स्वर्ग वगैरे लोकांत जातो ? तेव्हां वरील सांगण्यानें या प्रश्नाचें उत्तरच येथें दिल्यासारखें होतें. आतां हे दोघे जीव आणि परमात्मा आहेत असें मानलें तर जीवापेक्षां परमात्मा निराळा आहे असें येथें सांगितल्यासारखें होतें; व हें सांगणेंही येथें बरोबरच आहे. कारण 'धर्म व अधर्म, कार्य व कारण, भूत व भविष्य या सर्वांपेक्षां निराळी अशी वस्तू कोणती आहे तें सांग' असाही जो मागें प्रश्न केला आहे. त्या प्रश्नाचेंही येथें 'ती वस्तू परमात्माच होय' असें उत्तर दिल्यासारखें होतें. तेव्हां जर येथें दोन्हीही पक्ष सांगणें संभवतें तर त्यांपैकीं कोणता पक्ष येथें सांगितला आहे तें समजत नसल्यामुळें संशय येणें रास्त आहे. आतां येथें एक शंकाकार असें म्हणतोः–वरील सांगितलेले दोन्ही पक्ष येथें संभवत नाहींत. कारण, 'ऋताचें प्राशन करणारे (म्हणजे कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेणारे)' असें येथें चिन्ह सांगितलें आहे. आतां, पहिल्या पक्षीं हें चिन्ह, जीव हा चेतन असल्यामुळें जीवाला जरी संभवतें तरी तें बुद्धीला संभवत नाहीं. कारण, बुद्धि अचेतन आहे. तसेंच दुसऱ्या पक्षीं हें चिन्ह परमात्म्याला संभवत नाहीं. कारण, परमात्मा जरी चेतन आहे तरी तो कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेत नाहीं असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तेव्हां येथें पूर्वीं सांगितलेले दोन्हीही पक्ष संभवत नाहींत. उत्तर :—ज्याप्रमाणें कांहीं लोक चालले असतां त्यांपैकीं एकाच्या हातांतच जरी छत्री आहे तरी 'हे सर्व लोक छत्र्या घेऊन चालले आहेत' अशी सहज बोलण्याची लोकांत वहिवाट आहे, त्याप्रमाणें येथेंही कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेणारा जरी एकटा जीवच आहे तरी जीव आणि बुद्धि, किंवा जीव आणि परमात्मा हे दोघे कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेणारे आहेत असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. अथवा, जीव हा उपभोग घेणारा आहे व परमात्मा त्याच्याकडून उपभोग घेवविणारा आहे म्हणून परमात्माही उपभोग घेणारा आहे असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. जसें, दुसऱ्या आचाऱ्याकडून स्वयंपाक करविणाऱ्या मुख्य आचाऱ्यालाही स्वयंपाक करणारा असें लोक म्हणतात तसेंच. अशा रीतीनें दुसरा पक्ष येथें संभवतो. तसेंच पहिला पक्षही येथें संभवतो. कारण, जीव हा उपभोग घेणारा आहे व त्याला उपभोग घेण्याला साधन बुद्धि आहे म्हणून तिलाही उपभोग घेणारी असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. जसें लांकडें हें अन्न शिजविण्याचें साधन असतांही 'लाकडेंच अन्न शिजवितात' असें लोक म्हणतात त्याप्रमाणेंच हें समजावें. तेव्हां वर सांगितल्याप्रमाणें दोन्ही पक्ष येथें संभवतातच. म्हणून कोणता पक्ष येथें सांगितला आहे असा संशय येणें रास्त आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें दोघे या शब्दानें बुद्धि आणि जीव हेच घेतले पाहिजेत. ह्याचीं कारणें तीन आहेतः—(१) 'गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले' हें विशेषण ह्या दोघांनाच जुळतें. परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो गुहारूप एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. जर गुहेमध्येंच राहणारा असा दुसरा कोणी मिळत नसता, तर परमात्मा कसा तरी घेतां आला असता. पण तशी तर येथें गोष्ट नाहीं. कारण, शरीररूप किंवा हृदयरूप गुहेमध्येंच राहणारी अशी

'बुद्धि' मिळत आहे. (२) 'चांगल्या कर्मानें मिळविलेल्या ह्या लोकामध्यें' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे, तेंही परमात्म्याला जुळत नाहीं. कारण, परमात्म्याला चांगलें किंवा वाईट असें कोणतेंच काम नाहीं असें श्रुतींत सांगितलें आहे. (३) जीव आणि परमात्मा हे दोघेही चेतन असल्यामुळें त्यांना ऊन व सावली यांचा दृष्टांत दिलेला जुळत नाहीं. कारण, ऊन व सावली यांप्रमाणें जीव आणि परमात्मा हे परस्परविरुद्ध नाहींत. 'दोघे' या शब्दानें जीव आणि बुद्धि हे घेतले म्हणजे मात्र ऊन व सावली यांचा दृष्टांत जुळतो. कारण, चेतन जीव व अचेतन बुद्धि हे ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्परविरुद्धच आहेत. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—येथें जीवाला जो दुसरा जोडीदार घ्यावयाचा तो परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ते दोघेही आत्मे म्हणजे चेतन असल्यामुळें एका जातीचे आहेत. जसें 'ह्या बैलाला दुसरा जोडीदार आण' असें म्हटलें असतां लोक दुसरा बैलच आणितात; घोडा किंवा माणूस आणीत नाहींत, तसेंच हें होय. पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं हीं तिन्ही कारणें बरोबर नाहींत. (१) 'गुहेमध्यें असणारा' असें सांगितलें असल्यामुळें परमात्मा घेतां येत नाहीं हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. तर, उलट 'गुहे-मध्यें असणारा' असें सांगितलें असल्यामुळेंच येथें परमात्मा घेतला पाहिजे. कारण 'गुहे-मध्यें असणारा' असें परमात्म्याच्या संबंधानें वर्णन श्रुती व स्मृती यांमध्यें पुष्कळ ठिकाणीं आलेलें आहे. परमात्मा जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याची उपासना करितां यावी म्हणून तो गुहारूप एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असें म्हणणेंही वावगें नाहीं. (२) 'चांगल्या कर्मानें मिळविलेल्या ह्या लोकामध्यें राहणारा' हें विशेषण जरी परमात्म्याला संभवत नाहीं तरी पूर्वी सांगितलेल्या छत्रीवाल्या लोकांच्या दृष्टांताप्रमाणें तें विशेषण त्याला लक्षणेनें लावलें आहे असें समजावें. (३) ऊन व सावली यांचा दृष्टांत देखील जीव आणि परमात्मा घेतले असतां लावितां येतो. कारण जीव हा संसारी असल्यामुळें व परमात्मा हा असंसारी असल्यामुळें जीव आणि परमात्मा हे ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्परविरुद्धच आहेत. तेव्हां 'येथें जीव आणि परमात्मा यांचेंच वर्णन केलें आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. १२) शिवाय, पुढील ग्रंथामध्यें व मागील ग्रंथामध्यें जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीं जीव आणि परमात्मा यांनाच संभवतात. उदाहरणार्थः—'जीवात्मारूप रथी शरीररूपी रथाच्या साहाय्यानें संसारांतून मोक्षाला जातो व तो मोक्ष हेंच परमात्म्याचें श्रेष्ठ पद होय' असें पुढें म्हटलें आहे. या वाक्यांत 'जाणारा' हें विशेषण जीवाला दिलें आहे, व 'जाण्याचें ठिकाण' हें विशेषण परमात्म्याला दिलें आहे. तसेंच, 'ज्ञानी जो जीवात्मा तो परमात्म्याचें ध्यान करून हर्ष व शोक करीत नाहीं' असें मागें म्हटलें आहे. या वाक्यांत 'ध्यान करणारा' हें विशेषण जीवाला दिलें आहे, व 'ध्यानाचा विषय' हें विशेषण परमात्म्याला दिलें आहे. शिवाय, हें प्रकरणही परमात्म्याचेंच आहे. शिवाय, येथें ब्रह्मज्ञानी लोक वक्ते आहेत. तेव्हां 'त्यांनीं केलेलें वर्णन अर्थात् ब्रह्माचेंच असलें पाहिजे' असें मानणें सयुक्तिक आहे. तेव्हां 'जीव व परमात्मा यांचेंच येथें वर्णन केलें आहे' असें सिद्ध झालें.

याप्रमाणेंच मुंडकोपनिषदामध्यें दोन पक्ष्यांचें वर्णन केलें आहे; तेथेंही व्यवहारांतील पक्षी न घेतां जीव आणि परमात्मा हेच पक्षी घेतले पाहिजेत. कारण, तेथेंही परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. शिवाय, जीव आणि परमात्मा या दोघांचीं चिन्हेंही तेथें आहेत. 'त्या दोघांपैकीं एक मधुर फल भक्षण करितो (म्हणजे कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेतो)' असें जें सांगितलें आहे तें जीवाचें चिन्ह होय; व 'दुसरा कांहीं एक न खातां (म्हणजे कर्मांच्या फलाचा उपभोग न घेतां) फक्त पहात राहतो' असें जें सांगितलें आहे तें परमात्म्याचें चिन्ह होय.

शिवाय, या वाक्याच्या पुढें 'अज्ञानानें मोहित झालेला जीव हा जेव्हां परमात्म्याचा महिमा जाणतो तेव्हां त्या जीवाचा शोक दूर होतो' असें वाक्य आहे. त्यांतही जीव आणि परमात्मा यांचेंच वर्णन केलें आहे. तेव्हां या वाक्यांतही 'दोन पक्षी' अशा रूपानें जें वर्णन केलें आहे तें जीव आणि परमात्मा यांचेंच आहे असें सिद्ध झालें. आतां, येथें कांहीं लोकांचें मत असें आहे कीं मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्यें जें दोघांचें वर्णन केलें आहे तें ह्या अधिकरणांतील सिद्धांत्याच्या मताप्रमाणें जीव व परमात्मा यांचेंही नाहीं; व पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें बुद्धि आणि जीव यांचेंही नाहीं. कारण, या वाक्यामध्यें सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ यांचें वर्णन आहे असें 'पैंगिरहस्यब्राह्मण' नामक ग्रंथामध्यें सांगितलें आहे. 'सत्त्व म्हणजे अंतःकरण आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव' असें तेथें स्पष्टच सांगितलें आहे. यावरून सिद्धांत्याच्या मताप्रमाणें येथें वर्णन नाहीं असें सिद्ध झालें. तसेंच, पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणेंही हें वर्णन नाहीं. येथें संसारी जीवाचें वर्णन केलें नाहीं; तर मुक्त दशेला पोंचलेल्या म्हणजे ब्रह्मस्वरूपी जीवाचें येथें वर्णन केलें आहे. कारण, 'तो कांहीं एक न खातां (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग न घेतां) फक्त पहात राहतो' असें येथें म्हटलें आहे. शिवाय, जीव व ब्रह्म हे एकच आहेत असें श्रुतिस्मृतींवरूनही सिद्ध होतें. शिवाय 'अशा ह्या सत्त्व-क्षेत्रज्ञांना जो जाणतो त्याच्या अज्ञानाचा लेशही उरत नाहीं' असें पैंगिरहस्यब्राह्मण ग्रंथामध्यें पुढें सांगितलें आहे. जर 'क्षेत्रज्ञ' या शब्दाचा अर्थ 'संसारांत असलेला जीव' असा घेतला तर ह्याच्या ज्ञानानें सर्व अज्ञान नष्ट होतें असें म्हणतां येणार नाहीं. तेव्हां क्षेत्रज्ञ म्हणजे मुक्त झालेला ब्रह्मस्वरूपी जीवच होय असें समजावें. शंका :—'त्या दोघांपैकीं एक मधुर फळ भक्षण करितो (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो)' असें जें म्हटलें आहे तें सत्त्वाच्या संबंधानेंच लाविलें पाहिजे; पण तसें तर लावितां येत नाहीं. कारण, सत्व म्हणजे अंतःकरण होय. पण अंतःकरण हें अचेतन असल्यामुळें त्याला भोक्तृत्व हा धर्म लावितां येत नाहीं. उत्तरः— जीव हा भोक्ता नाहीं असें सांगण्याविषयीं या मुंडकोपनिषदांतील वाक्याचें मुख्य तात्पर्य आहे. अंतःकरण भोक्ता आहे असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं; व हें समजावें म्हणूनच सुखदुःखें वगैरे ज्याला होतात अशा अंतःकरणावर भोक्तृत्वाचा आरोप केला आहे. कारण, अंतःकरण आणि जीव या दोघांच्या स्वभावांमधील भेद न कळल्यामुळें हे दोघेही कर्ते व भोक्ते आहेत अशी लोकांना भ्रांति होते. खरा विचार केला तर अंतःकरण हें कर्ता व भोक्ता नाहीं; कारण, तें अचेतन आहे, व तें अज्ञानानें कल्पिलेलें आहे. तसेंच, जीव हा कर्ता व भोक्ता नाहीं; कारण, त्याला कोणताच विचार नाहीं. श्रुति देखील असेंच सांगते कीं, कर्ता भोक्ता वगैरे सर्व व्यवहार स्वप्नांतील व्यवहारांप्रमाणें अज्ञानामुळें होतात. पण आत्मा एक आहे असें ज्ञान झालें म्हणजे हे सर्व व्यवहार बंद होतात. तेव्हां एकंदरींत मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्यें केलेलें वर्णन ह्या अधिकरणांतील सिद्धांती व पूर्वपक्षी यांपैकीं कोणाच्याही मताला धरून नाहीं असें सिद्ध झालें.]

गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् ॥ ११ ॥

११ गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले दोघे (जीव आणि परमात्मा हेच होत.) कारण ते आत्मे आहेत; (आणि संख्येपासून एका जातीच्या व्यक्तींचीच प्रतीति झालेली लोकांत) आढळते. (३)

कठवल्लीमध्येंच पुढील वाक्य आहे :- -' सुकृताच्या लोकामध्यें (राहून) ऋताचे प्राशन करणारे, उत्कृष्ट जें ब्रह्माचें स्थान (हृदय) त्यांतील गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले (हे दोघे) ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्पर-(विरुद्ध) आहेत असें ब्रह्मवेत्ते लोक आणि ज्यांनीं तीन वेळ अग्नीचें चयन केलें आहे असे पांच अग्नि बाळगणारे गृहस्थाश्रमी लोकही बोलतात ' (का० १।३।१). आतां, ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं येथें बुद्धि आणि जीव हे सांगितले आहेत किंवा जीव आणि परमात्मा हे सांगितले आहेत ? जर बुद्धि आणि जीव हे सांगितले असतील तर ' ज्यामध्यें बुद्धि प्रमुख आहे असा जो शरीर इंद्रियें वगैरेंचा समुदाय त्याहून जीव निराळा सांगितला आहे ' असें होतें; व तें सांगणेंही येथें हवेंच आहे. कारण ' मनुष्य मरण पावल्यावर जो हा संशय येतो कीं, कोणी ' (आत्मा स्वर्ग वगैरे लोकांप्रत जाणारा असा) आहे ' असें म्हणतात, कोणी नाहीं असें म्हणतात, तेव्हां हें (आत्मतत्त्व) तूं मला सांगितलेंस म्हणजे मी जाणीन, हाच माझा तिसरा वर आहे ' (का० १।१।२०) असा पूर्वीं प्रश्न केला आहे. आतां जीव आणि परमात्मा हे सांगितले असतील तर ' जीवाहून परमात्मा निराळा सांगितला आहे ' असें होतें; व तें सांगणेंही येथें हवेंच आहे. कारण ' धर्माहून निराळें, अधर्माहून निराळें, ह्या कार्यकारणाहून निराळें, भूतकालाहून निराळें, भविष्यकालाहून निराळें, असें जें काय तूं पहातोस तें मला सांग ' (का० १।२।१४) असाही पूर्वीं प्रश्न केला

---

१. ' सुकृत ' म्हणजे पुण्य, त्याच्या योगानें प्राप्त झालेला जो ' लोक,' म्हणजे देह, त्या देहाचे ठिकाणीं; ' ऋत ' म्हणजे कर्माची जीं फलें, त्यांचें ' प्राशन करणारे ' म्हणजे त्यांचा उपभोग घेणारे जीव आणि परमात्मा. (र.) कठवल्लिच्या भाष्यामध्यें आचार्यांनीं ' सुकृत ' या पदाचा अन्वय ' लोकामध्यें ' या पदाशीं न करतां ' ऋत ' या पदाशीं करून त्या दोन शब्दांचा ' स्वतः केलेल्या कर्माची अवश्य होणारी फलें ' असा अर्थ केला आहे.

२. बुद्धीला या ठिकाणीं ' गुहा ' म्हटलें आहे.

३. अग्नीचें चयन करणें म्हणजे अग्नी राखणें. कठवल्लीमध्यें नाचिकेत नामक ब्राह्मणपुत्रानें जीं वाक्यें उच्चारिलीं आहेत त्यांचें अध्ययन करणें हें एक चयन; त्या वाक्याचा अर्थ समजून घेणें हें दुसरें चयन; व नंतर त्याप्रमाणें अग्नि राखणें हें तिसरें चयन होय. म्हणून ' तीन वेळां अग्नीचें चयन केलें आहे ' असें येथें म्हटलें आहे.

४. गार्हपत्य, दाक्षिणाग्नि, आहवनीय, सभ्य आणि आवसथ्य असें पांच अग्नी अग्निहोत्री लोक बाळगतात.

५. कठवल्लीमध्यें असें वर्णन केलें आहे कीं ' नाचिकेत ' नामक एका ब्राह्मणपुत्रानें मृत्यूपाशीं तीन वर मागितले. त्यांपैकीं ' शरीर, इंद्रिय, मन व बुद्धि यांहून भिन्न व ज्याला दुसरा जन्म प्राप्त होतो असा जीव म्हणून कोणी आहे किंवा नाहीं तें सांग' हा तिसरा वर होय.

आहे. ह्या ठिकाणीं एक शंकाकार असें विचारतो : - हे दोन्ही पक्ष (या ठिकाणीं) संभवत नाहींत. कशावरून ? ' ऋताचें प्राशन ' म्हणजे कर्माच्या फलांचा उपभोग होय. कारण, ' सुकृताच्या लोकामध्यें ' असें येथें चिन्ह सांगितलें आहे. आतां तो उपभोग, जीव चेतन असल्यामुळें जीवालाच संभवतो; बुद्धि अचेतन असल्यामुळें तिला संभवत नाहीं; आणि श्रुती तर ' प्राशन करणारे ' (दोघे) या द्विवचनावरून ' दोघेही प्राशन करितात ' असें दाखवितें तेव्हां, ' बुद्धि आणि जीव (येथें सांगितले आहेत) ' हा पक्ष तर सभवत नाहीं; आणि म्हणूनच ' जीव आणि परमात्मा (येथें सांगितले आहेत) ' हा पक्ष देखील संभवत नाहीं. कारण, परमात्मा जरी चेतन आहे तरी देखील त्याचे ठिकाणीं फलांचा उपभोग संभवत नाहीं. कारण ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं० ३।१।१) असें मंत्रांत सांगितलें आहे. या शंकेचें उत्तर :—तू दिलेला दोष बरोबर नाहीं. कारण, पुष्कळ लोक जात असतां त्यांमध्यें छत्रीवाला जरी खरोखर एकच आहे तरी ' (पुष्कळ) छत्रीवाले जातात ' असें गौण रीतीनें म्हटलेलें जसें आढळून येतें, त्याप्रमाणें उपभोग घेणारा जरी एक आहे तरी येथें 'दोघे उपभोग घेतात ' असें (गौण रीतीनें) म्हटलें आहे (असें मानतां येईल). किंवा, (जीव आणि परमात्मा हे घेतले असतां) जीव हा प्रत्यक्ष उपभोग घेतो आणि ईश्वर त्याच्याकडून उपभोग घेववितो म्हणून उपभोग घेव-विणाऱ्यालाही ' उपभोग घेणारा ' असें म्हटलें आहे. कारण, दुसऱ्याकडून स्वयंपाक करविणाऱ्या (मुख्य आचाऱ्या—) लाही ' तो स्वत: स्वयंपाकी आहे ' असा व्यवहार (लोकामध्यें) प्रसिद्ध असलेला आढळतो. बुद्धि आणि जीव हे घेतले असतांही (बुद्धि उपभोग घेते हें म्हणणें) संभवतें. कारण ' लांकडें शिजवितात ' इत्यादि प्रयोग आढळत असल्यामुळें येथें '(बुद्धिरूप) करणाला गौण रीतीनें कर्ता म्हटला आहे ' असें मानतां येतें, आतां आत्म्याच्या प्रकरणामध्यें दुसरे कोणी दोघे फलाचा उपभोग घेणारे (येथें सांगितले आहेत असें म्हणणें) संभवत नाहीं. तेव्हां येथें ' बुद्धि आणि जीव हे सांगितले आहेत, किंवा जीव आणि परमात्मा हे सांगितले आहेत' असा संशय येतो (हें सिद्ध झालें). तर मग येथें तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्व-पक्षी म्हणतो माझें म्हणणें असें आहे कीं) बुद्धि आणि जीव हेच येथें सांगितले आहेत. कशावरून ? ' गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले ' असें (येथें) विशेषण दिलें आहे यावरून. ह्या ठिकाणीं ' गुहा ' शब्दानें शरीर घ्या, किंवा हृदय घ्या, कांहींही घेतलें तरी बुद्धि आणि जीव यांनाच "गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले ' हें म्हणणें जुळतें. तेव्हां, अशा रीतीनें हें म्हणणें जुळत असतां ' सर्वव्यापी ब्रह्म हें (गुहारूप) विशिष्ट प्रदेशांत आहे '

---

६. सुकृताच्या लोकामध्यें म्हणजे पुण्यानें प्राप्त झालेल्या शरीरामध्यें. आतां या शरीरामध्यें कर्मफलांच्या उपयोगावांचून दुसरी गोष्ट संभवत नाहीं. म्हणून ' ऋताचें प्राशन ' म्हणजे कर्मफलांचा उपभोगच होय.

अशी कल्पना करणें योग्य नाहीं. शिवाय, ‘ सुकृताच्या लोकामध्यें (राहून ऋताचें प्राशन करणारे) ’ (का० १।३।१) ही श्रुति ‘ (जीव) कर्माच्या सपाट्यांतून सुटलेला नाहीं ’ असें दाखवेते. आणि परमात्मा तर चांगलें अथवा वाईट अशा कोणत्याही कर्माच्या सपाट्यांत सांपडलेला नाहीं. कारण, ‘ तो कर्मानें वाढत नाहीं आणि कमीही होत नाहीं ’ (बृ० ४।४।२३) अशी श्रुति आहे. शिवाय ऊन व सावली यांचा दृष्टांत देखील चेतन (जीव) आणि अचेतन (बुद्धि) हीं सांगितलीं आहेत असें घेतलें तरच जुळतो. कारण, चेतन आणि अचेतन हे ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्परविरुद्ध आहेत. तेव्हां बुद्धि आणि जीव हेच येथें सांगितले असावे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—जीव आणि परमात्मा हेच या ठिकाणीं सांगितले असले पाहिजेत. कशावरून ? ते दोघेही आत्मे आहेत म्हणजे ते दोघेही चेतन असल्यामुळें एका जातीचे आहेत यावरून. संख्या उच्चारली असतां (तिजपासून) लोकामध्यें एका जातीच्या वस्तूंचेंच ज्ञान होतें असें दृष्टीस पडतें. ‘ ह्या बैलाला (जोडीदार) दुसरा पहा ’ असें सांगितलें असतां (जोडीदार) दुसरा बैलच पहातात, घोडा किंवा माणूस पहात नाहींत. तेव्हां या ठिकाणी ‘ फलाचा उपभोग घेणे या चिन्हावरून विज्ञानात्मा (जीवात्मा) सांगितला आहे ’ असें निश्चित झाल्यानंतर (त्याला जोडीदार) दुसरा कोण सांगितला आहे हें पहातेवेळीं त्याच जातीचा जो चेतन परमात्मा तोच मनांत येतो. शंकाः— ‘ गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले ’ असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यावरून परमात्मा घेतां येत नाहीं असें मीं पूर्वीं म्हटलें आहे. उत्तरः-आम्ही तर असें म्हणतों कीं ‘गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले’ असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यावरूनच परमात्मा घेतला पाहिजे. कारण ‘ गुहेमध्यें प्रविष्ट होणें’ हें श्रुतिस्मृतींमध्यें परमात्म्याच्या संबंधानेंच सांगितलेलें वरचेवर आढळतें. उदाहरणार्थः—‘ गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेल्या, (म्हणून) कठिण ठिकाणीं असणाऱ्या अशा पुरातन पुरुषाप्रत (जाणून ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक टाकतो)’ (का० १।२।१२) ‘ उत्कृष्ट आकाशांतील गुहेमध्यें[७] असणाऱ्या (पुरुषा-) ला जो जाणतो ’ (तै० २।१) ‘ गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याचा शोध कर ’ इत्यादि ठिकाणीं. ब्रह्म जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याचें स्पष्ट रीतीनें ज्ञान व्हावें याकरितां तें एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असें सांगणेंही विरुद्ध होत नाहीं हें देखील आम्हीं पूर्वीं (१।२।७) सांगितलेंच आहे. ‘ सुकृताच्या लोकामध्यें राहणें ’ हा धर्म जरी (वास्तविक) एका जीवाचाच आहे तरी छत्रीवाल्याच्या दृष्टांताप्रमाणें तो दोघांचाही आहे असें म्हणणें विरुद्ध होत नाहीं. ऊन व सावली यांचा दृष्टांतही विरुद्ध होत नाहीं. कारण, (संसारित्व आणि असंसारित्व हे जे अनुक्रमें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचे धर्म त्यांपैकीं) संसारित्व हा अविद्याकल्पित व असंसारित्व हा पारमार्थिक असल्यामुळें हे धर्म देखील ऊन व सावली

---

७. हृदयाकाशांतील बुद्धिरूप गुहेमध्यें.

यांप्रमाणें परस्पर-विरुद्धच आहेत. तेव्हां ह्या ठिकाणीं ' गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले ' जीव आणि परमात्माच होत असें मानलें पाहिजे. (११)

आणखी कोणत्या कारणास्तव जीव आणि परमात्मा हेच ' गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले आहेत ' असें मानलें पाहिजे ?

विशेषणाच्च ॥ १२ ॥

१२ विशेषणें (दिलीं) आहेत म्हणूनही (' गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले ' जीव आणि परमात्माच होत). (३)

या काठक श्रुतीमध्यें जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीही जीव आणि परमात्मा ह्यांनाच संभवतात. उदाहरणार्थ:–' आत्मा हा रथी आहे आणि शरीर हें रथ आहे असें तूं समज ' (का० १।३।३) या पुढील वाक्यांत ' जीव, शरीर वगैरे वस्तूंवर रथी, रथ वगैरे वस्तूंचें रूपक करून त्यांत जीवात्मा हा संसार आणि मोक्ष यांमधून जाणारा रथी आहे' अशी कल्पना केली आहे; आणि 'तो मार्गाच्या शेवटाला पोंचतो, (आणि) तेंच विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान होय ' (का० १।३।९) या वाक्यांत ' परमात्मा हा जाण्याचें टिकाण आहे ' अशी कल्पना आहे. तसेंच ' जो पाहण्यास दुर्मिळ, गुप्त ठिकाणीं शिरलेला, गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेला, (म्हणून) कठिण ठिकाणीं असणारा, आणि पुरातन, अशा त्या देवाचें एकाग्र चित्तानें ध्यान करून ज्ञानी मनुष्य आनंद व शोक टाळतो ' (का० १।२।१२) ह्या मागील मंत्रामध्येंही ' ध्यान करणारा ' व ' ध्यानाचा विषय ' हीं विशेषणें जीव आणि परमात्मा ह्यांनाच दिलीं आहेत; शिवाय हें परमात्म्याचें प्रकरण चालू आहे. शिवाय ' ब्रह्मवेत्ते (लोक) बोलतात ' (का० १।३।१) या (मागील) वाक्यामध्यें जें विशेष प्रकारच्या वक्त्याचें ग्रहण केलें आहे तेंही परमात्मा घेतला तरच जुळतें. तेव्हां येथें जीव आणि परमात्मा हेच सांगितले असले पाहिजेत.

(याप्रमाणेंच) ' नेहमीं बरोबर असणारे व स्नेही असे दोन पक्षी (एका वृक्षावर राहतात)' (मुं० ३।१।१) इत्यादि श्रुतींमध्यें देखील हीच तऱ्हा जाणावी. तेथेंही आत्म्याचें प्रकरण चालू असल्यामुळें व्यवहारांतील पक्षी सांगितले नाहींत. 'त्या दोहोंपैकीं एक मधुर फळ भक्षण करतो' (मुं० ३।१।१) या वाक्यांत 'भक्षण करणें' हें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें जीवात्मा सांगितला आहे; ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं. ३।१।१) या वाक्यांत ' भक्षण न करणें '

---

१. ज्याअर्थी येथें ब्रह्म जाणणारे असे वक्ते आहेत त्याअर्थी त्यांनीं केलेलें वर्णन ब्रह्माचेंच आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे.

आणि ' चैतन्य (पाहणें)' हीं चिन्हें सांगितलीं असल्यामुळें ' परमात्मा सांगितला आहे ' असें समजावें. शिवाय " (देहरूपी) एका वृक्षामध्यें गढलेला मनुष्य ' मी पामर आहें ' असें समजून व अनेक चिंतांनीं व्याप्त होऊन शोक करितो; (पण) ज्याची लोक सेवा करितात व जो (जीवाहून) निराळा, अशा ईश्वराला तो जेव्हां पहातो, व ' (हें सर्व जग) त्याचें माहात्म्य (आहे)' असें जाणतो तेव्हां त्याचा शोक दूर होतो " (मुं. ३।१।२) या पुढील मंत्रामध्यें ' पाहणारा ' आणि ' पाहण्याचा विषय ' हीं विशेषणें (अनुक्रमें) जीव आणि परमात्मा यांनाच दिलीं आहेत.

येथें दुसरे कांहीं लोक असें म्हणतात :—' (नेहमीं बरोबर असणारे व स्नेही असे) दोन पक्षी (एका वृक्षावर राहतात)' ही ऋचा ह्या अधिकरणाच्या सिद्धांता-प्रमाणें लावतां येत नाहीं[2]. कारण पैंगिरहस्यब्राह्मण या ग्रंथांमध्यें ह्या ऋचेचें निराळ्या तऱ्हेनें व्याख्यान केलें आहे. तें असें :—' त्या दोहोंपैकीं (जो) एक मधुर फळ भक्षण करितो (तो) सत्त्व होय. आणि (जो) दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो (तो) ज्ञ होय. ते हे (येथें सांगितलेले) दोघे जण सत्त्व (अंतःकरण) आणि क्षेत्रज्ञ (जीव) होत '. आतां (ह्या ब्राह्मणामध्यें) ' सत्त्व ' शब्दानें जीव, आणि ' क्षेत्रज्ञ ' शब्दानें परमात्मा घ्यावा असें कोणी म्हणेल तर तसें नाहीं. कारण एक तर सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ हे शब्द अंतःकरण आणि जीव या अर्थीं प्रसिद्ध आहेत. आणि दुसरें ' त्या शब्दांचे हेच अर्थ आहेत ' असें त्या ब्राह्मणामध्यें सांगितलें आहे. पहा :—' ज्याच्या योगानें स्वप्न पाहतो तें हें सत्त्व, आणि जो हा पहाणारा शारीर तो क्षेत्रज्ञ, ते हे सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ होत.' तसेंच (' नेहमीं बरोबर असणारे दोन पक्षी ') ही ऋचा ह्या अधिकरणाच्या पूर्वपक्षाप्रमाणेंही लावतां येत नाहीं[3]. कारण, ' शारीर (म्हणजे) जीवात्मा हा कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे संसारधर्मांनीं युक्त आहे ' अशा रूपानें त्याचें वर्णन येथें विवक्षित नाहीं; तर ' तो सर्व संसारधर्मांपासून मुक्त झालेला, ब्रह्माच्या स्वभावाचा व केवळ चैतन्यस्वरूपी आहे ' अशा रूपानें त्याचें वर्णन येथें विवक्षित आहे. ही गोष्ट ' दुसरा भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' या श्रुतीवरून स्पष्ट होत आहे. तसेंच ' तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७),' क्षेत्रज्ञ (जीव) म्हणून जो आहे तो देखील मीच आहें असें समज ' (भ० गी० १३।२) इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय, अशा रीतीनें (व्याख्यान केलें तर-) च ' ते हे दोघे सत्त्व आणि

२. या वाक्यांत जीव व परमात्मा यांचें वर्णन केलें आहे असा या अधिकरणाचा सिद्धांत आहे. परंतु शंकाकाराच्या मतीं या वाक्यांत जीव व परमात्मा यांचें वर्णन केलें नाहीं, तर बुद्धि आणि असंसारी जीव यांचें वर्णन केलें आहे.

३. बुद्धि आणि संसारी जीव यांचें या वाक्यांत वर्णन आहे असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. पण शंकाकाराच्या मतीं या वाक्यांत बुद्धि आणि संसारी जीव यांचें वर्णन नाहीं; तर, बुद्धि आणि असंसारी (म्ह० मुक्त) जीव यांचें वर्णन आहे.

क्षेत्रज्ञ होत; ' ' हें ज्ञान झालेल्या मनुष्याला कोणत्याही प्रकारचा (अविद्यारूपी) मळ लागत नाहीं ' इत्यदि वाक्यांतच जो ब्रह्मविद्येचा उपसंहार त्या ब्राह्मणामध्यें केलेला दृष्टीस पडतो तो जुळतो.

शंका :—वरील व्याख्यानाप्रमाणें ' त्या दोहोंपैकीं (जो) एक मधुर फळ भक्षण करतो (तो) सत्त्व होय ' ह्या श्रुतींत अचेतन सत्त्वाला भोक्ता असें म्हटलें आहे तें कसें ?

उत्तर :—ही श्रुति ' अचेतन सत्त्व हें भोक्ता आहे ' असें सांगण्याकरितां प्रवृत्त झालेली नाहीं; तर ' चेतन जीव हा भोक्ता नव्हे, तो ब्रह्मस्वरूपी आहे ' असें सांगण्याकरितां प्रवृत्त झाली आहे. आणि यासाठींच श्रुतीनें सुख वगैरे विकार ज्याला होतात अशा सत्वा- (अंत:करणा—) वर भोक्तृत्वाचा आरोप केला आहे. आतां, अंत:करण आणि जीव यांच्या परस्परांच्या स्वरूपांमधील भेद न समजल्यामुळें ' जीव हा कर्ता आहे व भोक्ता आहे ' अशी लोक कल्पना करितात. वास्तविक पाहिलें तर दोघांपैकीं एक देखील कर्ता व भोक्ता नाहीं. अंत:करण हें कर्ता व भोक्ता नाहीं; कारण, अंत:करण अचेतन आहे; व जीवही कर्ता व भोक्ता नाहीं, कारण जीवाला विकार नाहीं. अंत:करणाला कर्ता व भोक्ता म्हणणें तर अगदींच संभवत नाहीं. कारण, अंत:-करणाचें स्वरूप अविद्येच्या योगानें अस्तित्वांत आलें आहे. याप्रमाणेंच श्रुतीही ' जेव्हां कांहीं भिन्न आहेसें दिसेल तेव्हां एक दुसऱ्याला पाहील ' (बृ. ४।५।१५) या वाक्यांत ' कर्तृत्व वगैरे व्यवहार हे स्वप्नामध्यें पाहिलेल्या हत्ती वगैरेंच्या व्यवहारांप्रमाणें अविद्यावस्थेंतच संभवतात ' असें सांगते; आणि ' जेव्हां हा सर्व आपणच होतो तेव्हां हा कशानें कोणाला पाहील ?' (बृ० ४।५।१५) या वाक्यांत ' ज्ञानी मनुष्याला कर्तृत्व वगैरे व्यवहार नाहींत ' असें सांगते. (१२)

[येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेराव्या सूत्रा-पासून सतराव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० १३) छांदोग्य उपनिषदांत एका वाक्यामध्यें ' पुरुष डोळ्यांत राहतो ' असें वर्णन केलें आहे. तेव्हां येथें 'पुरुष' शब्दानें डोळ्यांत एखाद्या मनुष्याचें जें प्रतिबिंब पडतें तें घ्यावें, किंवा जीवात्मा घ्यावा किंवा त्या इंद्रियाची अभिमानी जी सूर्यरूपी देवता ती घ्यावी, किंवा परमात्मा घ्यावा असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' पुरुष ' या शब्दानें प्रतिबिंब घ्यावें. कारण, 'जो हा पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे; आणि प्रतिबिंब हें दृष्टीस पडतें हें तर सर्वांना महशूरच आहे. किंवा, पुरुष शब्दानें जीवात्माही घ्यावा; कारण, जीवात्मा कोणताही पदार्थ डोळ्यानें पाहतेवेळीं डोळ्याच्या जवळ असतो. शिवाय, श्रुतीमध्यें त्या पुरुषाला ' आत्मा ' असा शब्द लावला आहे. तोही जीवात्मा घेतला असतां जुळतो. किंवा, पुरुष-

---

४. बुद्धि वस्तुतः जड आहे; पण अज्ञानानें ती चैतन्यरूप भासली म्हणजे तिला सुख, दुःख वगैरे धर्म प्राप्त होतात. तसेंच आत्मा हा वस्तुतः निरुपाधिक आहे; पण अज्ञानानें तो बुद्धिरूप उपाधीनें युक्त असा भासला म्हणजे त्याला भोक्तृत्व प्राप्त होतें

या शब्दानें त्या (नेत्ररूप) इंद्रियाची अभिमानी जी सूर्यरूपी देवता ती घ्यावी. कारण ती देवता देखील ‘ आपल्या किरणांच्या द्वारानें ह्या इंद्रियामध्यें राहिली आहे ’ असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तसेंच, त्या पुरुषाला श्रुतीमध्यें ‘ अमृत ’ व ‘ निर्भय ’ असें जें म्हटलें आहे ते देखील सूर्यरूपी देवतेला कसें तरी संभवतें. कारण, ‘ अमृत ’ म्हणजे ज्याला मरण नाहीं तें; व ‘ निर्भय ’ म्हणजे ज्याला भीति नाहीं तें. आतां, परमात्म्याच्या मानानें पाहिलें असतां जरी सूर्याला भीति व मरण आहे तरी आमच्या मनुष्यांच्या मानानें पाहिलें असतां सूर्याला मरण नाहीं व भीतिही नाहीं असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. एकंदरींत, पुरुष या शब्दानें ह्या तिघांपैकीं कोणताही घेतां येईल; पण परमात्मा मात्र घेतां येणार नाहीं; कारण, त्याला ‘ डोळा ’ हें जें विशेष स्थान येथें सांगितलें आहे तें तो सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला जुळत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—या ठिकाणीं पुरुष या शब्दानें हे तिघेही घेतां येत नाहींत; परमात्मा हाच घेतला पाहिजे. कारण, ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेले सर्व गुण परमात्म्यालाच जुळतात. अगोदर आत्मा हा शब्द मुख्य रीतीनें परमात्म्यालाच लागतो. तसेंच ‘ मरण नसणें ’ व ‘ भय नसणें ’ हे धर्म देखील परमात्म्यालाच चांगल्या रीतीनें जुळतात; व श्रुतीमध्यें ‘परमात्म्याला मरण नाहीं व भय नाहीं’ असें वारंवार सांगितलें आहे. शिवाय, ‘ डोळा ’ हें स्थान परमात्म्यालाच योग्य आहे. कारण, जसा परमात्म्याला कोणत्याही दोषाचा संबंध होत नाहीं तसा त्याचा आश्रय जो डोळा त्यालाही कोणत्याही दोषाचा संबंध होत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुतीमध्यें सांगितली आहे :—ह्या डोळ्यामध्यें पाणी किंवा तूप घातलें तर तें डोळ्यांना न लागतां पापणीच्या वाटेनें निघून जातें. तसेंच, ‘ संयद्वाम ’, ‘ वामनी ’, ‘ भामनी ’, वगैरे जीं विशेषणें पुढें दिलीं आहेत तीं देखील परमात्म्यालाच जुळतात. ‘ संयद्वाम ’ म्हणजें कर्मांचें फल उत्पन्न करणारा. ‘ वामनी ’ म्हणजे कर्म करणाऱ्याला त्याचें फल देणारा. ‘ भामनी ’ म्हणजे सर्व लोकांत प्रकाशणारा. तात्पर्य हे सर्व धर्म परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात म्हणून पुरुष म्हणजे परमात्माच होय. (सू. १४) आतां ‘ परमात्मा सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला डोळा हा लहान आश्रय कसा सांगितला ’ या पूर्वपक्ष्याच्या शंकेवर उत्तर :—जर परमात्म्याला डोळा हा एकच आश्रय सांगितला असता तर तुझी शंका बरोबर होती. पण श्रुतीमध्यें परमात्म्याला पृथिवी, जल, तेज व इंद्रियें वगैरे अनेक आश्रय अनेक ठिकाणीं सांगितले आहेत. त्यांपैकींच डोळा हा एक आश्रय सांगितला आहे असें समज. परमात्म्याला अनेक आश्रयच फक्त सांगितले आहेत असें नाहीं; तर अनेक प्रकारचीं नांवें व अनेक प्रकारचीं रूपेंही सांगितलीं आहेत. उदाहरणार्थ :—‘ त्याचें उत् हें नांव आहे, त्याचे सोन्याचे केंस आहेत ’ इत्यादि. आतां परमात्मा जरी वास्तविक रीतीनें निर्गुण आहे तरी त्याच्यावर ह्या गुणांची कल्पना उपासनेकरितां केली आहे असें आम्हीं मागें सांगितलेंच आहे. तेव्हां विष्णूला शालग्राम हा आश्रय जसा उपासनेकरितांच कल्पिला आहे तसा परमात्म्याला ‘ डोळा ’ हा आश्रय उपासनेकरितांच कल्पिला आहे असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. (सू. १५) शिवाय, ‘ पुरुष ’ या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ‘ सुखानें युक्त ब्रह्म आहे ’ असें या भागाच्या आरंभीं सांगितलें आहे. तेव्हां प्रकरणावरून येथें ब्रह्मच घेणें योग्य आहे. शिवाय, ‘ तुझा गुरु तुला मार्ग सांगेल ’ या वाक्यांतही ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगण्याविषयींची प्रतिज्ञा केली आहे; नवा विषय सुरू करण्याविषयींची प्रतिज्ञा केली नाहीं. शंका :—पण या भागाच्या आरंभीं सुखानें युक्त ब्रह्म आहे असें कशावरून सांगितलें आहे ? उत्तर :—या भागाच्या आरंभीं ‘ प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ’

असें जें सांगितलें आहे त्यावरून अर्थात् सुखानें युक्त अशा ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध होतें. कारण, ' क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' याचा अर्थ काय ? असा उपकोसलानें जो प्रश्न केला आहे त्याचें उत्तर ' क आणि ख हे एकच आहेत ' असें दिलें आहे. या उत्तराचें तात्पर्य असें आहे कीं, जर ' ख ब्रह्म आहे ' येवढेंच येथें सांगितलें तर ख म्हणजे भूताकाश हें ब्रह्माचें चिन्ह असल्यामुळें भूताकाशाला ब्रह्म हा शब्द लावला आहे अशी प्रतीति होईल. तसेंच ' क ब्रह्म आहे ' येवढेंच येथें सांगितलें तर क म्हणजे विषयसुख हें ब्रह्म आहे असें ज्ञान होईल. तेव्हां ' क आणि ख हे दोन्ही शब्द येथें एकमेकांचीं विशेषणें आहेत' असें मानलें पाहिजे; व असें मानलें म्हणजे सुखानें युक्त ब्रह्म आहे असा या वाक्यापासून बोध होतो. कारण, ब्रह्मच (भूताकाशाप्रमाणें) व्यापक-सुख (ख–विशिष्ट क) आहे; विषयसुख नाहीं. तसेंच ब्रह्मच सुखानें युक्त असें आकाश (क-विशिष्ट ख) आहे; भूताकाश नाहीं. आतां ' क ब्रह्म आहे ख ब्रह्म आहे ' असा दोनदां ब्रह्म हा शब्द घालण्याचा अभिप्राय असा आहे कीं ' क ' हें येथें ' ख ' चें विशेषण असल्यामुळें तें विशेष्य होणार नाहीं; व म्हणून सुख (क) या ठिकाणीं ध्यानाचा विषय आहे असें सांगितलें जाणार नाहीं. तेव्हां कच्या पुढें ब्रह्म हा शब्द ठेविला म्हणजे क हें विशेष्य होतें, व म्हणून सुख (क) हेंही ध्यानाचा विषय आहे असें सांगितलें जातें. यावरून या भागाच्या आरंभीं सुखानें युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय, उपकोसलाला अग्नींनीं आपलें माहात्म्य सांगून पुढें ' हीच आमची विद्या आणि आत्मविद्या (ब्रह्मविद्या) होय ' असा उपसंहार केला असल्यामुळें पूर्वी ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध होतें. शिवाय, ' तुझा गुरु तुला ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगेल ' या अग्नींनीं केलेल्या प्रतिज्ञेवरून आत्म्याशिवाय दुसऱ्या कोणाचेंही येथें वर्णन केलें नाहीं असें ठरतें. तसेंच, 'कमलाच्या पानाला जसा पाण्याचा संबंध होत नाहीं त्याप्रमाणेंच जो ह्या पुरुषाला जाणतो त्याला पापकर्माचा संबंध होत नाहीं ' असें जें सांगितलें आहे त्यावरूनही डोळ्यांत राहणारा पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध होतें. कारण, परमात्म्यावांचून इतर कोणाचेंही ज्ञान झालें तरी त्याला पापकर्माचा संबंध होतोच. तेव्हां ' ब्रह्माचा नेत्ररूप आश्रय व फलदातृत्व वगैरे गुण सांगून नंतर ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगावा ' अशा उद्देशानें पूर्वी उपक्रम केलेल्या ब्रह्माचेंच ' डोळ्यांतील पुरुष ' अशा रूपानें येथें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध झालें. (सू १६) शिवाय, डोळ्यांतील पुरुष हा परमात्माच आहे असें मानण्याचें आणखी एक कारण असें आहे कीं उपनिषदांतील रहस्य जाणणाऱ्या ब्रह्मवेत्त्याचा जो देवयान नांवाचा मार्ग श्रुतिस्मृतींत प्रसिद्ध आहे तोच मार्ग येथें डोळ्यांतील पुरुष जाणणाऱ्याला सांगितला आहे. ' ह्या डोळ्यांतील पुरुषाला जाणणारा मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याचा प्रेतसंस्कार होवो अथवा न होवो, तो सूर्यापासून चंद्राप्रत आणि तेथून वीजेप्रत गेल्यानंतर तेथून एक दिव्य पुरुष येऊन त्याला ब्रह्मलोकाप्रत पोंचवितो ' असा येथें डोळ्यांतील पुरुषाला जाणणाऱ्याचा मार्ग वर्णिला आहे, व हाच मार्ग इतर श्रुतींत व स्मृतींत ब्रह्मवेत्त्याच्या संबंधानें सांगितला आहे. यावरून हा डोळ्यांतील पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू. १७) आतां ' डोळ्यांतील पुरुष ' म्हणजे डोळ्यांत पडलेलें एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंबच होय, किंवा तो जीवात्मा होय, किंवा देवतात्मा होय, असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्यावर उत्तर:—प्रतिबिंब हें डोळ्यामध्यें कायमचें राहत नाहीं; म्हणून त्यांनीं सदोदित उपासना करतां येणार नाहीं. जेव्हां दुसरा कोणी मनुष्य डोळ्यापुढें येतो तेव्हां त्याचें प्रतिबिंब आपल्या डोळ्यांत पडतें व डोळ्यापासून दूर झाला म्हणजे तें प्रतिबिंब नाहींसें होतें. शिवाय, श्रुति

आपल्याच डोळ्यांत पडलेल्या प्रतिबिंबाची उपासना करावी असें सांगतें. तेव्हां उपासक आपल्या डोळ्यांत प्रतिबिंब पडावें म्हणून उपासना करतेवेळीं दुसऱ्या एखाद्या मनुष्याला आपल्या जवळ ठेवून मग प्रतिबिंबाची उपासना करतो अशी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, शरीराच्या नाशाबरोबर ह्या प्रतिबिंबाचा नाश होतो असें श्रुतीमध्यें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय, प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं येथें सांगितलेले अमृतत्व (मरण नसणें) वगैरे धर्म जुळत नाहींत. एकंदरींत, ' डोळ्यांतील पुरुष ' हा प्रतिबिंब आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, तो पुरुष जीव आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, जीव हा सर्व शरीरभर असतां त्याला ' डोळा ' हा एकच आश्रय सांगणें बरोबर नाहीं. आतां, ब्रह्म देखील सर्व ठिकाणीं जरी आहे तरी त्याचें ध्यान करतां यावें म्हणून हृदय, डोळा वगैरे आश्रय सांगण्याची श्रुतीमध्यें इतर ठिकाणींही वहिवाट आहे. शिवाय, ' अमृतत्व ' वगैरे धर्मही प्रतिबिंबाप्रमाणें जीवाचे ठिकाणीं संभवत नाहींत. आतां, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नाहीं हें खरें आहे; तथापि अज्ञानानें ह्या जीवावर भय व मरण यांचा आरोप केला आहे. तेव्हां या दृष्टीनें जीवात्म्याला अमृतत्व वगैरे धर्म संभवत नाहींत असें म्हणणें बरोबरच आहे. शिवाय, ' फलदातृत्व ' वगैरे पूर्वी सांगितलेले धर्मही जीवात्म्याला संभवत नाहींत. तसेंच, चक्षुरिंद्रियाची अभिमानी (सूर्य) देवता ' पुरुष ' शब्दानें येथें घेतां येत नाहीं. कारण, जरी ती देवता एका अंशानें चक्षुरिंद्रियामध्यें राहत आहे व असें श्रुतीनेंही सांगितलें आहे, तरी, प्रथमत: ती बाह्य वस्तु असल्यामुळें तिला आत्मा हा शब्द लावतां येत नाहीं. शिवाय, ' अमृतत्व ' वगैरे धर्म देवतेलाही संभवत नाहींत. कारण देवतांनाही भीति व मरण आहे असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां देवता ह्या अमर आहेत म्हणजे त्यांना मरण नाहीं अशी जी लोकांची समजूत आहे ती मनुष्यांपेक्षां त्या अधिक कालपर्यंत जगतात या दृष्टीनेंच आहे. वास्तविक रीतीनें पाहिलें असतां ती खरी नव्हे असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां प्रतिबिंब, जीव, व देवता ह्यांपैकीं कोणीही येथें ' पुरुष ' शब्दानें घेतां येत नाहीं; तर परमात्माच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें. आतां 'तो पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें जें म्हटलें आहे तें जरी परमात्म्याला संभवत नाहीं, कारण परमात्मा हा आम्हांला दिसत नाहीं, तरी तो परमात्मा ज्ञानी लोकांना दिसतो अशा समजुतीनें तसें म्हटलें आहे; आणि तसें म्हणण्याचें कारण ज्ञानी मनुष्याप्रमाणें आपल्यालाही तो परमात्मा दिसावा या इच्छेनें लोकांनीं त्याची उपासना करण्यास प्रवृत्त व्हावें हेंच होय.]

अन्तर उपपत्तेः ॥ १३ ॥

१३ (डोळ्याच्या) आंत असणारा (पुरुष परमात्मा होय); कारण, (सांगितलेले धर्म त्याचे ठिकाणीं) संभवतात. (४)

छांदोग्य उपनिषदामध्यें असें वाक्य आहे:—'जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो (तो) हा आत्मा असें तो म्हणाला; हेंच अमृत, हेंच निर्भय स्थान, हेंच ब्रह्म

होय; त्या ह्या (डोळ्या-) मध्यें तूप किंवा पाणी घातलें तर तें बाजूनेंच निघून जातें' (छां० ४।१५।१) इत्यादि. आतां, या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं जो (पुरुष) डोळ्यामध्यें राहतो असें सांगितलें आहे तो एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंब आहे, किंवा जीव आहे, किंवा (नेत्ररूप) इंद्रियाची अभिमानी देवता आहे, अथवा ईश्वर आहे ? मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें आहे कीं हें एखाद्या मनुष्याचें त्याच्या सारखें असणारें प्रतिबिंब होय. कशावरून ? अशावरून कीं तें 'दिसत असतें' असें प्रसिद्ध आहे; आणि 'जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो' (छां०४।१५।१) असा प्रसिद्ध असल्यासारखा त्याचा निर्देश केला आहे. किंवा, 'हा जीवाचा निर्देश आहे' असें मानणेंही योग्य आहे; कारण, तो (जीव) डोळ्यानें रूप पाहतेवेळीं डोळ्याच्या जवळ असतो; आणि हा पक्ष घेण्याला वरील वाक्यामधील 'आत्मा' हा शब्द साधक आहे. अथवा, 'डोळ्यांना साहाय्य करणारा सूर्यरूपी पुरुष (या वाक्यावरून) प्रतीत होतो' असें मानावें. कारण, 'हा (सूर्यरूपी पुरुष) ह्या (डोळ्या-) मध्यें किरणांच्या द्वारानें राहिला आहे' (बृ. ५।२।९) अशी श्रुति आहे. शिवाय, 'अमृतत्व' वगैरे जे धर्म वरील वाक्यांत सांगितले आहेत ते देवतारूपी पुरुषाचे ठिकाणीं देखील कसे तरी संभवतील. पण, 'ईश्वर येथें सांगितला आहे' असें मात्र घेतां येत नाहीं. कारण, (डोळा हें) विशेष स्थान सांगितलें आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष जो येथें सांगितला आहे तो परमात्माच होय. कशावरून ? सांगितलेले धर्म जुळतात यावरून. येथें (श्रुतीमध्यें) सांगितलेले सर्व धर्म परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात. आत्मा हा शब्द तर मुख्य रीतीनें परमेश्वरालाच लागतो. कारण, 'तो आत्मा; तें तूं आहेस' (छां० ६।८।७) अशी श्रुति आहे. तसेंच, 'अमृतत्व' व 'निर्भयत्व' हे धर्म देखील परमात्म्याच्या संबंधानेंच

१. पापणीच्या वाटेनेंच.

२. डोळ्यांना जो प्रकाश आहे तो सूर्यापासून प्राप्त झाला आहे; म्हणून सूर्य हा डोळ्याची अभिमानी (अध्यक्ष) देवता आहे असें मानलें आहे.

३. म्हणजे जीव हा आत्मा असल्यामुळें आत्मा हा शब्द जीवासंबंधानें लावतां येतो.

४. 'अमृतत्व' म्हणजे मरण नसणें. आतां हें अमृतत्व देवतेला खऱ्या रीतीनें जरी संभवत नाहीं (कारण एक परमात्मा सोडून बाकी सर्व वस्तू मर्त्य आहेत) तरी, देवता ज्याअर्थीं मनुष्यापेक्षां अधिक कालपर्यंत जगतात त्याअर्थीं मनुष्याच्या मानानें त्यांना 'अमर' असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें.

५. आणि ईश्वर सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें 'तो डोळ्यांतच राहतो' असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

६. श्रुतीनें 'तो (म्हणजे परमेश्वर) आत्मा आहे' असें साक्षात् (मुख्य रीतीनें) सांगितलें आहे, व 'तें (म्हणजे परमेश्वर) तूं (म्हणजे जीव आहेस)' अशा रीतीनें जीव आत्मा आहे असें परंपरेनें (गौण रीतीनें) सांगितलें आहे.

सांगितलेले श्रुतीमध्यें वारंवार आढळतात. तसेंच, ' डोळा ' हें स्थानही परमेश्वराला अनुरूप[७] असेंच आहे. कारण ' (तो) पापापासून मुक्त आहे ' या श्रुतीवरून ज्या-प्रमाणें ' परमेश्वर सर्व दोषांपासून अलिप्त आहे ' असें समजतें, त्याप्रमाणें ' त्या ह्या डोळ्यामध्यें तूप किंवा पाणी घातलें तर तें बाजूनेंच निघून जातें ' (छां० ४।१५।१) ह्या श्रुतीवरून ' डोळा हें स्थान सर्व दोषांनीं रहित आहे ' असें समजतें. शिवाय, " ह्याला ' संयद्वाम ' असें म्हणतात, कारण सर्व वामें (कर्मांचीं फलें) ह्याप्रत (' यन्ति ' म्हणजे) जातात". " ह्यालाच ' वामनी ' असें म्हणतात; कारण हाच सर्व वामें (कर्मांची फलें) (लोकांकडे ' नयति ' म्हणजे) नेतो." " ह्यालाच ' भामनी ' असें म्हणतात; कारण हा सर्व लोकामध्यें (' भाति ' म्हणजे) भासतो " (छां० ४।१५।२–३–४) ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेले ' संयद्वामत्व ' वगैरे धर्म त्याला आहेत असें सांगणेंही परमेश्वराच्या संबंधानेंच जुळतें. तेव्हां सांगितलेले धर्म परमात्म्याला जुळतात म्हणून डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच होय. (१३)

स्थानादिव्यपदेशाच्च ॥ १४ ॥

१४ (इतर) स्थान वगैरेंचा–(ही) निर्देश केला आहे म्हणून (येथें जो ' डोळा ' या स्थानाचा निर्देश केला आहे तो दोष नाहीं). (४)

(शंका:–) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी अशा ब्रह्माला ' डोळा ' हें अल्प स्थान सांगणें कसें बरें जुळेल ? उत्तर:—जर ब्रह्माला हें एकच स्थान सांगितलें असतें तर हें सांगणें जुळलें नसतें. परंतु, ' जो पृथिवीमध्यें राहणारा ' (बृ० ३।७।३) इत्यादि श्रुतीमध्यें ह्या ब्रह्माला पृथिवी वगैरे दुसरींही स्थानें सांगितलीं आहेत, त्यांमध्यें ' जो डोळ्यामध्यें राहणारा ' असा डोळ्याचाही निर्देश केला आहे. सूत्रांतील ' वगैरे ' ह्या शब्दानें सूत्रकार असें दाखवितात कीं ब्रह्माला अयोग्य असें एक स्थानच फक्त श्रुती-मध्यें सांगितलेलें आढळतें असें नाहीं; तर स्थानासारखें नाम आणि रूप हीं देखील नामरूपरहित अशा ब्रह्माला अयोग्य असून त्याला सांगितलेलीं आढळतात. उदाहर-णार्थ:– ' त्याचें उत् हें नांव आहे ' (छां० १।६।७) ' त्याची श्मश्रु सोन्याची आहे ' (छां० १।६।६) इत्यादि. ' ब्रह्म जरी (स्वत:) निर्गुण आहे तरी नामरूपांच्या[१] गुणांनीं युक्त अशा (म्हणजे) सगुण ब्रह्माचा उपदेश श्रुतीमध्यें निरनिराळ्या ठिकाणीं उपासनेकरतां केला आहे ' हें देखील पूर्वी सांगितलेंच आहे. तसेंच, ' ब्रह्म जरी सर्व-

---

७. ईश्वर जसा सर्वदोषरहित आहे तसें त्याचें डोळा हें स्थानही सर्वदोषरहित आहे; म्हणून ईश्वराला डोळा हें स्थान अनुरूपच आहे.

१. नामरूपें म्हणजे जगांतील सर्व वस्तु; त्यांच्या गुणांनीं युक्त.

व्यापीं आहे तरी त्याचें स्पष्ट ज्ञान व्हावें या हेतूनें त्याला विष्णूच्या शालग्रामाप्रमाणें एखादें विशिष्ट स्थान सांगणें विरुद्ध होत नाहीं ' हें देखील पूर्वीं सांगितलेंच आहे. (१४)

सुखविशिष्टाभिधानादेव च ॥ १५ ॥

१५ आणि सुखानें युक्त (जें प्रकृत ब्रह्म तें-)च (येथें) सांगितलें असल्यामुळें (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच होय). (४)

शिवाय, ' ह्या वाक्यामध्यें ब्रह्म सांगितलें आहे किंवा नाहीं ' अशा वादाला येथें बिलकूल जागा नाहीं. कारण सुखानें युक्त जें प्रकृत ब्रह्म तेंच येथें सांगितलें असल्यामुळें 'ब्रह्मच येथें विवक्षित आहे' असें सिद्ध होतें. या भागाच्या आरंभीं 'प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' (छां०४।१०।९) या वाक्यामध्यें 'सुखानें युक्त' अशा ब्रह्माचें प्रकरण सुरू केलें आहे; 'तेंच ब्रह्म ह्या ठिकाणीं सांगितलें आहे' असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, जो विषय मागून सुरू आहे तोच येथें घ्यावा हें सयुक्तिक आहे. 'आचार्य तुला मार्ग सांगेल' (छां०४।१४।१)हें वाक्य 'आचार्य मार्ग सांगेल' एवढेंच फक्त सुचवितें. (तो एका नवीन विषयाला आरंभ करील असें सुचवीत नाहीं.) शंका:— पण ' या भागाच्या आरंभीं सुखानें युक्त असें ब्रह्म सांगितलें आहे ' हें कशावरून समजावें ? उत्तर:—'प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' (छां० ४।१०।५) हें अग्नीचें भाषण ऐकून उपकोशल म्हणतो:— ' प्राण ब्रह्म आहे हें मला समजलें; परंतु क आणि ख ब्रह्म आहे हें मात्र मला समजत नाहीं ' (छां० ४।१०।५). यावर (अग्नींनीं असें) उत्तर (दिलें:—) ' जें क तेंच ख, जें ख तेंच क होय ' (छां०४।१०।५). आतां ' ख ' हा शब्द महाभूत जें आकाश त्या अर्थीं लोकांत प्रसिद्ध आहे. तेव्हां जर

---

१. उपकोसल नांवाच्या एका शिष्यानें जाबाल नांवाच्या गुरूच्या घरीं त्याच्या अग्नीची १२ वर्षें सेवा केली. नंतर कांहीं दिवसांनीं तो जाबाल ऋषि कांहीं कारणाकरितां दुसऱ्या देशीं गेला असतां त्या अग्नींना उपकोसलाची दया येऊन त्यांनीं ' प्राण ब्रह्म आहे' वगैरे उपकोसलाला उपदेश करून पुढें सांगितलें कीं तुझा गुरु आल्यानंतर तुला ज्या मार्गानें आत्मज्ञान झालेला मनुष्य जातो तो मार्ग सांगेल. पुढें गुरू आल्यानंतर त्यानें उपकोसलाला डोळ्यांतील पुरुषाचा उपदेश केला. आतां, हा पुरुष जर परमात्मा घेतला नाहीं तर गुरूनें पुढें सांगितलेला मार्ग परमात्म्याचें ज्ञान झालेल्या मनुष्याचा नव्हे असें होईल. तेव्हां, अशा रीतीनें पूर्वी केलेल्या प्रतिज्ञेला बाध येईल. यावरून हा डोळ्यांतील पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (र.)

२. प्राणामुळेंच जगांतील सर्व प्राणी जगतात. तेव्हां प्राण हा ब्रह्माप्रमाणें श्रेष्ठ असल्यामुळें त्याला ब्रह्म कां म्हटलें हें मला समजलें; पण क म्हणजे विषयसुख व ख म्हणजे भौतिक आकाश हें ब्रह्म कसें तें मला समजत नाहीं.

या 'ख' चें सुखवाचक जो 'क' शब्द तो विशेषण आहे असें घेतलें नाहीं तर, ज्याप्रमाणें एखादें नांव ब्रह्माचें चिन्ह आहे म्हणून त्या नांवालाच ब्रह्म शब्द लावतात त्याप्रमाणें नुसत्या भूताकाशाला तें ब्रह्माचें चिन्ह आहे म्हणून ब्रह्म शब्द लाविला आहे असें (या वाक्यापासून) ज्ञान होईल³. तसेंच, विषय आणि इंद्रियें यांच्या संबंधापासून उत्पन्न होणारें जें सदोष सुख त्या अर्थी 'क' हा शब्द प्रसिद्ध आहे; तेव्हां या 'क' चें (आकाशवाचक) 'ख' हा शब्द विशेषण आहे⁴ असें घेतलें तर 'विषयसुख हें ब्रह्म आहे' असें ज्ञान होईल. पण 'हे दोन शब्द (क आणि ख) एकमेकांचीं विशेषणें आहेत' असें मानलें म्हणजे त्या दोन शब्दांपासून आनंदस्वरूपीं ब्रह्माची प्रतीति होते. आतां, (क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे) या वाक्यामध्यें दुसरा 'ब्रह्म' हा शब्द न घालतां नुसतें 'क ख ब्रह्म आहे' एवढेंच सांगितलें तर 'क' हा शब्द 'ख' चें विशेषणें या नात्यानेंच उपयोगी होत असल्यामुळें (तो शब्द या वाक्यांत विशेष्य होत नाहीं; म्हणून) सुख (क) हें ध्यानाचा विषय आहे असें येथें सांगितलें नाहीं अशी शंका येईल; ती न यावी म्हणून 'क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे' असा क आणि ख ह्या दोन्ही शब्दांपुढें ब्रह्म शब्द घातला आहे. कारण, 'सुख हा गुण देखील गुणी (आत्म्या–) प्रमाणें ध्यानाचा विषय आहे' हे सांगणें येथें इष्ट आहे. तेव्हां अशा रीतीनें या भागाच्या आरंभीं 'सुखानें युक्त असें ब्रह्म सांगितलें आहे' हें सिद्ध झालें. तसेंच, गार्हपत्य वगैरे अग्नी आपआपलें माहात्म्य सांगून पुढें 'हे सोम्य ! (आम्हीं) तुला ही आमची (अग्नींची) विद्या (प्रत्येकानें), व ब्रह्मविद्या (सगळ्यांनीं मिळून) सांगितली' (छां. ४।१४।१) असा उपसंहार करितात; तेव्हां, ते देखील 'मागें ब्रह्मच सांगितलें आहे' असें सुचवितात. तसेंच, 'आचार्य तुला मार्ग⁵ सांगेल' (छां. ४।१४।१) ह्या वाक्यांतही फक्त मार्ग सांगण्याविषयींची प्रतिज्ञा केली आहे. यावरून '(येथें) दुसरा (नवा) विषय सुरू करण्याची विवक्षा नाहीं' असें सिद्ध होतें. शिवाय, 'जसा कमळाच्या पानाचा पाण्याशीं संबंध होत नाहीं तसा, अशा प्रकारचें ज्ञान झालेल्या मनष्याचा, पाप-कर्माशीं संबंध होत नाहीं' (छां. ११४।३) ही श्रुतिही 'डोळ्याच्या आंत असणाऱ्या पुरुषाला जो जाणतो त्याच्यावर पापकर्म हल्ला करीत नाहीं' असें सांगून 'डोळ्याच्या आंत असणारा

३. भौतिक आकाश हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे. तेव्हां येथें 'चिन्हाची (प्रतीकाची) उपासना करावी' असें सांगितल्यासारखें होईल. पण असें सांगणें श्रुतीला येथें इष्ट नाहीं. कारण, पुढें 'आत्मविद्या' असा श्रुतींत शब्द आला आहे. तो शब्द 'येथें प्रतीकोपासना सांगितली आहे' असें मानलें तर विरुद्ध होईल.

४. या विशेषणाचा 'भौतिक आकाश ब्रह्म नव्हे हें सांगणें' हाच उपयोग होय.

५. पुढें जो देवयान नांवाचा मार्ग सांगितला आहे तो सगुण ब्रह्माचें ज्ञान झालेल्या मनुष्याचा आहे. तेव्हां, येथें सगुण ब्रह्माचीच उपासना सांगणें इष्ट आहे; म्हणजे येथें 'नुसता आत्माच ध्येय आहे' असें नाहीं; तर 'त्याचा सुखरूप जो गुण तोही ध्येय आहे' असें सांगण्याचें श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

पुरुष ब्रह्म आहे ' असें दाखविते. तेव्हां, मागून ज्याचें प्रकरण सुरू आहे अशा ब्रह्माचेंच ' डोळा ' हें स्थान आहे; आणि त्यालाच संयद्वामत्व वगैरे गुण आहेत असें सांगून ' त्या (ब्रह्मा-) ला जाणणारा मनुष्य आर्चि वगैरे मार्गानें जातो ' हें सांगावें या हेतूनें श्रुतीनें ' जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो हा आत्मा असें तो म्हणाला ' (छां. ४।१५।१) असा उपक्रम केला आहे. (१५)

श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च ॥ १६ ॥

१६ ज्यानें उपनिषदें ऐकिलीं आहेत अशा (मनुष्या-) चा (जो) मार्ग (तो येथें) सांगितला असल्यामुळेंही (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा होय). (४)

आणखी ह्या कारणास्तवही डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा होय. कारण, ज्यानें उपनिषदें ऐकिलीं आहेत म्हणजे (अर्थात्) ज्याला उपनिषदांचें रहस्य समजलें आहे अशा ब्रह्मज्ञानी मनुष्याचा जो देवयान नांवाचा मार्ग श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे तोच मार्ग येथें डोळ्यांतील पुरुष जाणणाऱ्या मनुष्याला सांगितलेला दिसत आहे. उदा०:—पुढील श्रुतींत देवयाम मार्ग असा वर्णिला आहे:—'तप, ब्रह्मचर्य, श्रद्धा, आणि विद्या यांच्या योगानें आत्म्याचें ध्यान जे करितात ते देहपातानंतर उत्तर मार्गानें सूर्याप्रत जातात. हेंच प्राणांचें स्थान, हें अमृत, हें निर्भयस्थान, हाच (सर्वांचा) उत्कृष्ट आश्रय होय. येथून ते पुन्हां परत फिरत नाहींत ' (प्र. १।१०). तसेंच पुढील स्मृतींतही असेंच वर्णन केलें आहे:—'अग्नि, तेज, दिवस, शुक्ल पक्ष, सहा महिने, उत्तरायण, ह्या मार्गानें मृत झालेले ब्रह्मज्ञानी लोक ब्रह्माप्रत जातात.' (भ. गी. ८।२४). येथेंही[1] हाच मार्ग वर्णिला आहे:—'(हा ज्ञानी मनुष्य) मृत झाल्यानंतर (त्याचे पुत्र वगैरे) ह्याचा प्रेतसंस्कार करोत किंवा न करोत, हा अर्चीप्रतें[2] जातो ' (छां० ४।१५।५) असा उपक्रम करून पुढें 'सूर्यापासून चंद्राप्रत जातो, चंद्रापासून विजेप्रत जातो आणि तेथें एक दिव्य मनुष्य येऊन ह्यांना ब्रह्मलोकाला पोंचवितो; हाच देवमार्ग, हाच ब्रह्ममार्ग होय[3]; ह्या मार्गानें गेलेले लोक ह्या मनूनें उत्पन्न केलेल्या संसाररूपी भोंवऱ्यामध्यें पुन्हां सांपडत नाहींत ' (छां. ४।१५।५). तेव्हां ब्रह्मज्ञानी मनुष्याचा (देवयानरूपी) जो प्रसिद्ध मार्ग तो येथें सांगितला असल्यामुळें ' डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच होय ' असें निश्चित होतें. (१६)

---

१. या छांदोग्य उपनिषदामध्येंही.

२. अग्निलोकाप्रत.

३. ' सूर्यलोकापासून चंद्रलोकाला ' अशा रीतीनें क्रमाक्रमानें येथें सांगितलेल्या सर्व लोकांमध्यें जाऊन उपासक शेवटीं ब्रह्मलोकाला जातो. अग्नि वगैरे ' देवता ' आहेत असें कल्पिलें असल्यामुळें या मार्गाला 'देवमार्ग ' म्हटलें आहे. तसेंच, या मार्गानें उपासक ब्रह्मलोकाला जात असल्यामुळें या मार्गाला ' ब्रह्ममार्ग ' म्हटलें आहे.

अनवस्थितेरसंभवाच्च नेतरः ॥ १७ ॥

१७ कायमची स्थिति नाहीं, आणि (सांगितलेल्या धर्मांचा) संभवही नाहीं; म्हणून (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्म्याहून) निराळा नव्हे. (४)

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ' डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष हा एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंब आहे, किंवा तो जीव आहे, किंवा तो (आदित्य) देवता आहे ' असें मानावें; त्यावर आमचें उत्तरः—परमात्म्याहून निराळ्या अशा प्रतिबिंब वगैरे वस्तूंपैकीं कोणतीच वस्तु येथें घेतां येत नाहीं. कशावरून ? कायमची स्थिति नाहीं यावरून. प्रथमतः मनुष्याच्या प्रतिबिंबाची डोळ्यामध्यें कायमची स्थिति संभवत नाहीं. जेव्हां एखादा मनुष्य (आपल्या) डोळ्याजवळ येतो तेव्हां त्या मनुष्याचें प्रतिबिंब (आपल्या) डोळ्यामध्यें दिसतें, व जेव्हां तो मनुष्य (डोळ्यापासून) दूर होतो तेव्हां तें दिसत नाहीं. तसेंच, ' जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष ' (छां० ४।१५।१) ही श्रुति ' (उपासकानें आपल्या) स्वतःच्या डोळ्यामध्यें दिसणाऱ्या पुरुषाचीच उपासना करावी; कारण तोच त्याच्याजवळ आहे ' असें सांगते. आतां ' उपासना करतेवेळीं आपल्या डोळ्यांत प्रतिबिंब पडावें म्हणून कोणी दुसरा मनुष्य आपल्या डोळ्याजवळ आणवून (नंतर त्याच्या प्रतिबिंबाची तो उपासक) उपासना करतो ' अशी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. तसेंच, ' ह्या शरीराचा नाश झाल्याबरोबर ह्या (प्रतिबिंबा-) चा नाश होतो ' (छां.८।९।१) ही श्रुति ' प्रतिबिंबाला देखील (शरीराप्रमाणें) कायमची स्थिति नाहीं ' असें दाखविते. शिवाय, (डोळ्यांतील पुरुष हा प्रतिबिंब नव्हे,) कारण 'संभवही नाहीं' म्हणजे अमृतत्व वगैरे (जे) धर्म (डोळ्यांतील पुरुषाला सांगितले आहेत ते) त्या प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं प्रतीत होत नाहींत. तसेंच विज्ञानात्मा जो जीव तो सर्व शरीर व इंद्रियें यांमध्यें राहत असल्यामुळें ' डोळ्यामध्येंच त्याची कायमची स्थिति आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं. आतां, ब्रह्म जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याचें स्पष्ट ज्ञान व्हावें म्हणून त्याचा हृदय वगैरे कांहीं विशिष्ट देशांशीं संबंध श्रुतीमध्यें सांगितलेला आढळून येतो. शिवाय, ज्याप्रमाणें अमृतत्व वगैरे धर्म प्रतिबिंबांचे ठिकाणीं संभवत नाहींत त्याप्रमाणें जीवात्म्याचे ठिकाणींही ते संभवत नाहींतच. आतां जीवात्मा हा जरी परमात्म्याहून निराळा नाहीं, तथापि अज्ञान, इच्छा, आणि कर्म ह्यांपासून उत्पन्न झालेले जे मर्त्यत्व व भय हे धर्म त्यांचा त्या जीवात्म्यावर आरोप केला आहे म्हणून (त्या दृष्टीनें) त्या जीवात्म्याला निर्भयत्व आणि अमृतत्व हे धर्म नाहींतच. तसेंच ह्या जीवाला ईश्वरी सामर्थ्य नसल्यामुळें संयद्वामत्व वगैरे धर्म देखील त्याचे ठिकाणीं संभवत नाहींत. आतां ' हा (सूर्य-) किर-

---

१. प्रतिबिंबाची कायमची स्थिति नसल्यामुळें त्याची सदोदित उपासना करितां येत नाहीं, म्हणून येथें प्रतिबिंब घेतां येत नाहीं.

णांच्या द्वारांनीं ह्या (डोळ्या-) मध्यें राहिला आहे ' (बृ. ५।५।२) या श्रुतीवरून ' देवतारूपी पुरुषाची जरी डोळ्यामध्यें कायमची स्थिति आहे ' असें समजतें, तरी प्रथमत: त्याला ' आत्मा ' असें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण, (तो देवतारूपी पुरुष) बाह्य (पराक्-) रूपी आहे. तसेंच (देवतारूपी पुरुषांचे) उत्पत्ति व नाश श्रुतीमध्यें सांगितले आहेत म्हणून त्याचे ठिकाणीं अमृतत्व वगैरे धर्मही संभवत नाहींत. आतां, देवांना ' अमर ' म्हणूनही म्हणतात खरें; पण तें त्यांचें अमरत्व ' ते मनुष्यादिकांपेक्षां आधिक कालपर्यंत जगतात ' या दृष्टीनेंच होय; (वास्तविक नव्हे). तसेंच, त्या देवांना जें ऐश्वर्य आहे तें देखील त्यांना परमात्म्यापासून प्राप्त झालें आहे; (तें त्यांना) मूळचें नाहीं. कारण ' ह्या (परमात्म्या–) च्या भयानें वारा वाहतो, ह्याच्या भयानें सूर्य उगवतो, ह्याच्या भयानें अग्नि आणि इंद्र हे (आपआपलीं कामें करतात), तसाच पांचवा मृत्यु हा देखील ह्याच्या भयानें (ज्यांचें आयुष्य संपलें आहे त्यांच्याकडे) धांवतो ' (तै० २।८) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. तेव्हां ' जो हा पुरुष डोळ्याच्या आंत आहे असा येथें वर्णिला आहे, तो परमात्माच आहे ' असें समजावें. आतां हा पक्ष घेतला म्हणजे ' दृष्टीस पडतो ' या शब्दांनीं ' तो प्रसिद्ध असल्यासारखा आहे ' हें जें सांगितलें आहे तें ' शास्त्रापासून ज्ञानी मनुष्यांना त्या परमात्म्याचा साक्षात्कार होत असतो ' या गोष्टीच्या अनुरोधानें सांगितलें आहे. व असें सांगण्याचा उद्देश ' उपासनेची स्तुति करावी ' हाच होय असें समजावें. (१७).

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तीन सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू० १८) बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें एका ठिकाणीं ' पृथिवी वगैरे सर्व पदार्थांच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करणारा असा एक अंतर्यामी आहे ' असें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं तो ' अंतर्यामी ' म्हणजे कोणी देवता आहे, किंवा कोणी सिद्धि प्राप्त झालेला योगी आहे, किंवा परमात्मा आहे, किंवा या तिघांशिवाय निराळाच कोणी आहे. संशय येण्याचें कारण असें आहे कीं येथें 'अंतर्यामी' हा नवीनच एक शब्द घातलेला दिसत आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी अंतर्यामी हा शब्द नवीनच घातलेला दिसत आहे त्याअर्थी अंतर्यामी शब्दानें वर सांगितलेल्या पदार्थांहून निराळा असा नवीनच एक पदार्थ घेतला पाहिजे. अथवा तुम्ही जर असें म्हणाल कीं " ज्याची कांहीं माहिती नाहीं असा एक नवीन अप्रसिद्ध पदार्थ अंतर्यामी या शब्दानें घेणें बरोबर नाहीं. शिवाय ' अंतर्यामी ' हा शब्द कांहीं अप्रसिद्ध नाहीं; कारण अंतर्यामी या शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून ' आंत राहून नियमन करणारा ' असा त्याचा अर्थ ध्यानांत येत आहे ", तर ' अंतर्यामी ' म्हणजे कोणी तरी एक देव घ्यावा. कारण त्या देवाला शरीर इंद्रियें वगैरें असल्यामुळें तो पृथिवी वगैरे सर्वांचें नियमन करूं शकतो. किंवा अंतर्यामी म्हणजे एखादा योगीही घ्यावा. कारण त्यालाही देह, इंद्रियें वगैरे आहेत; व त्यालाही आपल्या योगबलानें पृथिवी वगैरे सर्व वस्तूंमध्यें प्रवेश करून त्यांचें नियमन करितां येतें. पण अंतर्यामी शब्दानें परमात्मा मात्र घेतां येत नाहीं. कारण, त्याला देह, इंद्रियें वगैरे नसल्यामुळें त्याला पृथिवी वगैरे वस्तूंचें नियमन करतां येणार नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—येथें अंतर्यामी

म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें पुढें त्याचेच धर्म सांगितले आहेत. 'पृथिवी वगैरे सर्व वस्तूंचें नियमन करणें' हें तर परमात्म्यालाच संभवतें. कारण, तो सर्वांचें कारण असल्यामुळें त्याच्या अंगीं सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत. शिवाय, 'आत्मत्व' व 'अमृतत्व' हे पुढें सांगितलेले धर्म देखील मुख्य रीतीनें परमात्म्यालाच जुळतात. शिवाय, 'ह्या अंतर्यामीला पृथिवीची अभिमानी देवता जाणीत नाहीं' असें पुढें सांगितले आहे. यावरून तर 'अंतर्यामी हा देवतेपेक्षां निराळा आहे' असें स्पष्टच होत आहे. कारण, जर अंतर्यामी म्हणजे पृथ्वी-देवताच असेल तर तिला तिचें स्वतःचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. तेव्हां 'ती जाणीत नाहीं' असें म्हणतां येणार नाहीं. तसेंच, हा अंतर्यामी 'कोणीं न पाहिलेला व कोणीं न ऐकिलेला असा आहे' असें जें पुढें म्हटलें आहे तें देखील परमात्म्यालाच जुळतें. कारण त्याला रूप वगैरे नसल्यामुळें तो कोणालाही गोचर होत नाहीं. आतां 'परमात्म्याला देह, इंद्रियें वगैरे नसल्यामुळें तो नियंता होऊं शकत नाहीं' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, 'ज्याचें नियमन करावयाचें आहे त्याला जीं शरीर व इंद्रियें आहेत तीं परमात्म्याचींच आहेत' असें मानतां येतें. आतां, 'देहादिकांचें नियमन करणारा जो जीव त्यालाही नियमन करणारा परमात्मा आहे असें जर मानलें तर त्या परमात्म्यालाही नियमन करणारा दुसरा कोणी मानावा लागेल अशा रीतीनें अनवस्था दोष येईल' असें म्हणूं नये. कारण, परमात्म्याहून भिन्न अशी दुसरी कोणतीच वस्तु जगांत नसल्यामुळें परमात्म्याला नियमन करणारा दुसरा कोणी नाहीं म्हणून अनवस्था दोष येत नाहीं. तेव्हां येथें 'अंतर्यामी म्हणजे परमात्माच होय' असें सिद्ध झालें. (सू० १९) आतां पुन्हां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सांख्य-लोकांनीं मानलेलें जें प्रधान तें येथें अतर्यामी या शब्दानें घेतां येतें. कारण 'न पाहिलेला' व 'न ऐकिलेला' इत्यादि धर्म प्रधानालाही जुळतात. परमात्म्याप्रमाणें प्रधानालाही रूप वगैरे कांहीं नाहीं असा सांख्य लोकांचा सिद्धांतच आहे. शिवाय, 'प्रधान हें सर्वांचें कारण आहे' असें त्यांनीं मानिलें असल्यामुळें 'तें प्रधान सर्व वस्तूंचें नियमन करितें' असेंही म्हणतां येतें. आतां जरी ही शंका घेण्याचें येथें कांहीं कारण नाहीं, कारण प्रधानाचें खंडन पूर्वींच्या पादामध्येंच केलें आहे; तथापि येथें अंतर्यामीच्या संबंधानें जे धर्म सांगितले आहेत ते सांख्य लोकांच्या सिद्धांताप्रमाणें प्रधानाला जुळल्यासारखे दिसतात, म्हणून पुन्हां येथें शंका घेतली आहे. या शंकेवर सिद्धांत्याचें उत्तरः—प्रधानाला येथील कांहीं धर्म जरी जुळल्यासारखे दिसतात तरी 'पाहणारा, ऐकणारा' वगैरे जे धर्म पुढें सांगितले आहेत ते प्रधानाला जुळत नाहींत. कारण, 'प्रधान हें अचेतन आहे' असें सांख्यांनींच मानिलें आहे. शिवाय, अंतर्यामीला आत्मा हा शब्द जो लाविला आहे तो प्रधानाला मुळींच जुळत नाहीं. तेव्हां अंतर्यामी या शब्दानें प्रधान घेतां येत नाहीं. (सू० २०) आतां येथें फिरून पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं अंतर्यामी या शब्दानें जरी प्रधान घेतां येत नाहीं तरी जीव घेतां येईल. कारण, 'द्रष्टृत्व' वगैरे सर्व धर्म जीवात्म्याला संभवतात. शिवाय, जीव हा अंतर्रूप असल्यामुळें त्याला 'आत्मा' हा शब्दही लावितां येतो. तसेंच त्या जीवात्म्याला 'अमृत' असेंही म्हणतां येतें. कारण, ज्याअर्थीं जीवात्मा हा एका जन्मामध्यें केलेल्या कर्मांच्या फलांचा उपभोग दुसऱ्या जन्मीं घेतो त्याअर्थीं त्याला मरण नाहीं असें स्पष्ट होतें. तसेंच 'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म देखील जीवात्म्याला जुळतात. कारण जो स्वतः दुसऱ्याला पाहाणारा तो आपल्यालाच आपण कसा पाहील ? तसेंच तो विषयांचा उपभोग

घेणारा असल्यामुळें देह व इंद्रियें यांचें नियमनही करूं शकतो. एकंदरींत, अंतर्यामी या शब्दानें जीव घेतां येईल. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—अंतर्यामी या शब्दानें जीव घेतां येत नाहीं. कारण, जीव हा शरीररूपी उपाधीनें मर्यादित झाल्यामुळें पृथिवी वगैरे सर्वांचें नियमन त्याला करतां येणार नाहीं. शिवाय काण्व आणि माध्यंदिन या दोन्ही शाखांमधील वाक्यांवरून 'जीव हा अंतर्यामीपेक्षां निराळा आहे' असें सिद्ध होतें. तेव्हां अंतर्यामी या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे, जीव घेतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां येथें अशी शंका येते कीं एकाच देहामध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा (म्हणजे अंतर्यामी) असे दोन पाहणारे कसे असूं शकतील. 'परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी पाहणारा नाहीं' अशी श्रुति आहे. आतां या श्रुतीचा अर्थ 'दुसरा कोणी नियमन करणारा नाहीं' असा घ्यावा, तर तसाही घेतां येत नाहीं. कारण 'दुसरा कोणी नियमन करणारा असेल अशी येथें शंकाही येत नाहीं. शिवाय, 'श्रुतीचा असा अर्थ घ्यावा' असें ठरविण्याला श्रुतीमध्यें कांहीं विशेषही सांगितला नाहीं. ह्या शंकेवर उत्तर :—वास्तविक रीतीनें आत्मा हा एकच आहे, अनेक आत्मे असण्याचा संभवच नाहीं. परंतु जसें आकाश हें एकच असतांना उपाधीमुळें त्याचें घटाकाश, मठाकाश वगैरे अनेक भेद मानिले जातात, तसेंच शरीररूपी उपाधीमुळें 'भिन्न भिन्न जीव आहेत' असा व्यवहार होत आहे. आणि या औपाधिक भेदामुळेंच 'जीव हा ज्ञाता आहे, परमात्मा हा ज्ञेय आहे' असा भेद दाखविणाऱ्या श्रुती जुळतात. तसेंच प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणेंही या भेदामुळेंच जुळतात. तसेंच संसाराचा अनुभवही या भेदामुळेंच संभवतो व 'अमुक करावें व अमुक न करावें' असें सांगणारे धर्मशास्त्र देखील या भेदामुळेंच संभवतें. श्रुतीनेंही 'द्वैतावस्थेंत सर्व व्यवहार संभवतात, अद्वैतावस्थेंत ते संभवत नाहींत' असेंच सांगितलें आहे.]

अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात् ॥ १८ ॥

१८ देवादिकांचे ठिकाणीं असणारा (जो) अंतर्यामी (तो परमात्मा होय); कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत. (५)

श्रुतीमध्यें 'हा लोक, परलोक आणि सर्व भूतें ह्यांच्या मध्यें राहून जो त्यांचें नियमन करितो' (बृ० ३।७।१) असा उपक्रम करून म्हटलें आहे :—'जो पृथिवीमध्यें राहून पृथिवीच्या आंत राहतो, ज्याला पृथिवी जाणीत नाहीं, ज्याचें पृथिवी हें शरीर होय, जो पृथिवीच्या आंत राहून तिचें नियमन करितो, तो हा तुझा आत्मा अंतर्यामी व अमृत असा आहे' (बृ० ३।७।१) इत्यादि. ह्या श्रुतीमध्यें देवता, लोक, वेद, यज्ञ, भूतें, आणि आत्मा (शरीर) ह्यांच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करणारा असा अंतर्यामी सांगितला आहे. आतां येथें 'अंतर्यामी' हें नवीनच नांव दृष्टीस पडत असल्यामुळें असा संशय येतो कीं हा 'अंतर्यामी' म्हणजे कोणी देवता वगैरेंचा अभिमान बाळगणारा देव आहे, किंवा ज्याला अणिमा वगैरे सिद्धी[1]

१. योगाभ्यासाच्या योगानें मनुष्याला ज्या अलौकिक शक्ती प्राप्त होतात त्यांना 'सिद्धि' असें म्हणतात. 'अणिमा' सिद्धि म्हणजे जी शक्ति प्राप्त झाली असतां मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें हवें तेवढें लहान स्वरूप धारण करतां येतें ती होय. तसेंच ज्या शक्तीच्या

प्राप्त झाल्या आहेत असा कोणी योगी आहे, किंवा परमात्मा आहे, अथवा यांहून एक निराळाच पदार्थ आहे ? मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? मला तर असें वाटतें कीं ज्याअर्थीं 'अंतर्यामी' हें नांव अप्रसिद्ध आहे, त्याअर्थीं तें नांव ज्या पदार्थाला दिलें आहे तो पदार्थही वर सांगितलेल्या पदार्थांहून निराळा अप्रसिद्ध असा असला पाहिजे. अथवा ज्याचें कांहींच स्वरूप माहीत नाहीं असा निराळाच एक पदार्थ (अंतर्यामी) शब्दाचा अर्थ मानणें बरोबर नाहीं: शिवाय, अंतर्यामी शब्दाचा (अंत: म्हणजे आंत राहून यामी म्हणजे नियमन करणारा असा) योगार्थ प्रसिद्ध असल्यामुळें अंतर्यामी शब्द सर्वथा अप्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अंतर्यामी म्हणजे पृथिवी वगैरेंचा अभिमान बाळगणारा कोणी देव असावा. श्रुतिही याप्रमाणें आहे :—'ज्या (देवा-) चें पृथिवी हें शरीर, अग्नि हा डोळा, मन ही ज्योति आहे' (बृ० ३।९।१०) वगैरे; आणि ह्या देवाला देह, इंद्रियें वगैरे असल्यामुळें त्याला 'पृथिवी वगैरेंच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करितो' या श्रुतींत जें नियंतृत्व सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. किंवा, ज्याला सिद्धी प्राप्त झाल्या आहेत असा कोणी योगी सर्वांच्या आंत प्रवेश करून (सर्वांचें) नियमन करतो असेंही समजतां येईल. परंतु 'अंतर्यामी म्हणजे परमात्मा' असें मात्र समजतां येणार नाहीं. कारण परमात्म्याला शरीर, इंद्रियें वगैरे कांहीं नाहीं. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्यावर आमचें असें उत्तर :—देवादिकांचे ठिकाणीं असणारा जो अंतर्यामी म्हणून कोणी श्रुतीमध्यें सांगितलेला आहे तो परमात्माच होय, दुसरा कोणी नव्हे. कशावरून ? त्याचे धर्म सांगितले आहेत यावरून. त्या परमात्म्याचेच धर्म येथें सांगितलेले आढळतात. 'ज्यांमध्यें देव (मनुष्य) वगैरे अनेक भेद आहेत अशा पृथिवी वगैरे सर्व विकारसमुदायांच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करतो' या वाक्यांत सांगितलेला नियंतृत्व हा धर्म तर परमात्म्यालाच जुळतो. कारण, परमात्मा हा सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळें 'त्याचे अंगीं सर्व प्रकारचें सामर्थ्य आहे' असें मानणें रास्त आहे. शिवाय 'तो हा तुझा आत्मा अंतर्यामी व अमृत असा आहे' (बृ० ३।७।१) या श्रुतीमध्यें सांगितलेले आत्मत्व व अमृतत्व हे धर्म मुख्य

योगानें मनुष्याला हवें तेवढें मोठें स्वरूप धारण करितां येतें तिला 'महिमा' सिद्धी असें म्हणतात. योगशास्त्रांत अशा आठ सिद्धी वर्णिल्या आहेत.

२. जसा एखादा मनुष्य आपल्या हातांनीं दुसऱ्याचें नियमन करतो तसें परमात्म्याला जर हात, पाय वगैरे असते तर त्याला दुसऱ्याचें नियमन करतां आलें असतें; परंतु परमात्म्याला हात, पाय वगैरे कांहीं नाहींत; म्हणून त्याला दुसऱ्याचें नियमन करितां येत नाहीं.

३. जीवात्मा हा फार तर आपल्या शरीराचें किंवा इतर कांहीं थोड्या वस्तूंचें नियमन करील. तसेंच, एखाद्या योग्याला जरी सिद्धी प्राप्त झाल्या तरी फार तर तो जीवात्म्यापेक्षां कांहीं ज्यास्त वस्तूंचें नियमन करील. पण 'सर्व वस्तूंचें नियमन करणें' हें परमात्म्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही शक्य नाहीं.

रीतीनें परमात्म्यालाच जुळतात. तसेंच, 'ज्याला पृथिवी जाणीत नाहीं' (बृ० ३।७।१) या श्रुतीमध्यें ' पृथिवी या देवतेला तो अंतर्यामी कळत नाहीं ' असें सांगितलें आहे; त्यावरूनही ' अंतर्यामी हा देवतेहून निराळा आहे ' असें समजतें. कारण, पृथिवी देवता ही ' मी पृथिवी आहें ' असें आपण आपल्याला जाणीलच. तसेंच ' न पाहिलेला, न ऐकिलेला ' या श्रुतींतील अदृष्टत्व व अश्रुतत्व हे धर्महीं परमात्म्याला रूप वगैरे नसल्यामुळें त्यालाच जुळतात. आतां ' परमात्म्याला शरीर इंद्रियें वगैरे कांहीं नाहीं, तेव्हां त्याला नियमन करितां येणार नाहीं ' असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर उत्तरः—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण ज्या (जीवां-) चें परमात्मा नियमन करतो त्यांना देह, इंद्रियें वगैरे असल्यामुळें ' परमात्म्यालाही देह इंद्रियें वगैरे आहेत ' असें म्हणतां येईल. आतां ' जीवाचा जसा परमात्मा नियंता आहे तसा त्या (परमात्म्या-) चाही दुसरा नियंता असला पाहिजे ' अशा रीतीनें ' अनवस्था ' दोष येतो असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, भेद नसल्यामुळें हा दोष येत नाहीं. भेद असता तर ' अनवस्था ' दोष आला असता. तेव्हां येथें अंतर्यामी म्हणजे परमात्माच होय. (१८)

न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापात् ॥ १९ ॥

१९ (सांख्य-) स्मृतीमध्यें कल्पना केलेलें (प्रधान-) ही (अंतर्यामी) नव्हे. कारण त्या (प्रधाना-) चे जे धर्म नव्हेत, ते येथें सांगितले आहेत. (५)

शंका:—'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म सांख्य स्मृतीमध्यें कल्पिलेल्या प्रधानालाही जुळतात. कारण 'प्रधानाला रूप वगैरे कांहीं नाहीं' असें त्यांनीं मानिलें आहे. 'त्या (प्रधाना—) चा

---

४. जसें पिशाच हें मनुष्याच्या हातांनींच मनुष्याचें बंधन करतें तसें परमात्माही मनुष्याच्या हातांनीं मनुष्याचें बंधन करील. कारण, अविद्येमुळें परमात्म्याचा सर्व मनुष्यांच्या शरीरांशीं संबंध आहेच. जो लोकांचें नियमन करतो त्याचा शरीराशीं कसा तरी संबंध असतो अशा लौकिक समजुतीनें हें उत्तर दिलें आहे. पण वास्तविक पाहिलें असतां परमात्म्याला आपल्या अगाध मायेच्या योगानें शरीरावांचूनही सर्व लोकांचें नियमन करतां येईल.

५. एकाला दुसऱ्याची गरज, दुसऱ्याला तिसऱ्याची गरज, तिसऱ्याला चवथ्याची गरज, अशा रीतीनें जी वस्तूंची अनंत परंपरा मानणें त्याला ' अनवस्था ' दोष म्हणतात.

६. परमात्म्याचें नियंतृत्व अमर्यादित आहे. ' त्याला दुसरा नियंता नाहीं ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. तेव्हां 'परमात्म्याला दुसरा नियंता आहे ' असें मानलें तर श्रुतीला विरोध येईल. म्हणून अनवस्था दोष येत नाहीं. किंवा 'जीव आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत' असें मानून ' परमात्मा जीवाचा नियंता आहे' असें म्हटलें आहे. पण वास्तविक रीतीनें हे दोघे भिन्न नसून एकच आहेत. तेव्हां नियंतृत्वच संभवत नाहीं म्हणून अनवस्था दोष येत नाहीं.

तर्क करितां येत नाहीं, ते जाणतां येत नाहीं, तें चोहोंकडे निजल्यासारखें आहे' (म. स्मृ. १।५) अशी स्मृति आहे. तसेंच, तें प्रधान सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळें 'त्याला देखील नियंतृत्व आहे' असें म्हणतां येतें. तेव्हां 'अंतर्यामी' या शब्दानें प्रधान घ्यावें. आतां 'ईक्षण सांगितलें असल्यामुळें ज्याला वेद प्रमाण नाहीं असें प्रधान जगाचें कारण नाहीं' (१।१।५) या सूत्रामध्यें जरी प्रधानाचें खंडन केलें आहे तरी येथें सांगितलेले 'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म त्याला संभवतात म्हणून प्रधानाबद्दल येथें फिरून शंका आली आहे. यावर उत्तर:—स्मृतीमध्यें कल्पिलेलें प्रधान हें अंतर्यामी या शब्दानें घेतां येत नाहीं. कशावरून? त्या (प्रधाना–) चे जे धर्म नव्हेत ते येथें सांगितले आहेत यावरून. जरी 'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म प्रधानाला संभवतात, तरी 'द्रष्टृत्व' वगैरे धर्म त्याला संभवत नाहींत; कारण 'प्रधान अचेतन आहे' असें सांख्य लोकांनीं मानिलें आहे; आणि येथें तर 'न पाहिलेला असून (दुसऱ्याला) पहाणारा, न ऐकिलेला असून ऐकणारा, न तर्क केलेला असून तर्क करणारा, न जाणिलेला असून जाणणारा' (बृ. ३।७।२३) असा पुढें वाक्यशेष' आहे. शिवाय, आत्मा हा शब्द देखील (अचेतन) प्रधानाला लागत नाहीं. (१९)

शंका:—'आत्मा' हा शब्द व 'द्रष्टृत्व' वगैरे धर्म प्रधानाला संभवत नसल्यामुळें जर तुम्ही त्याला 'अंतर्यामी' म्हणत नसाल तर जीवाला अंतर्यामी म्हणा. कारण जीव हा चेतन असल्यामुळें तो पहाणारा, ऐकणारा, तर्क करणारा व जाणणारा आहे. तसेंच तो अंतर्रूप असल्यामुळें 'आत्मा' ही आहे. तसेंच, तो पुण्यपापांच्या फलांचा उपभोग घेत असल्यामुळें 'अमृत'-ही आहे. 'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म तर जीवाचे ठिकाणीं प्रसिद्धच आहेत. कारण 'पाहणें' वगैरे क्रियांची (आपल्या) कर्त्याचें (पहाणाऱ्या वगैरेचे) ठिकाणीं प्रवृत्ति होणें हें विरुद्ध आहे. आणि 'दृष्टीच्या द्रष्ट्याला तूं पाहूं शकणार नाहींस' (बृ. ३।४।२) अशी श्रुतिही आहे. तसेंच, 'देह, इंद्रियें वगैरेंच्या समुदायामध्यें राहून त्यांचें नियमन करणें' हाही त्याचा स्वभाव आहे; कारण तो (जीव)

---

१. (सू. १९) प्रधान जड असल्यामुळें तें चोहोंकडे निजल्यासारखें भासतें.

२. 'द्रष्टा म्हणजे पाहणारा त्याचा जो धर्म तें 'द्रष्टृत्व' होय.

३. प्रकरणाच्या शेवटीं घातलेलें वाक्य.

१. (सू. २०) कारण, आत्मा हा सदा सर्वांच्या आंत असतो म्हणजे तो अंतर्मुख असतो.

२. अमृत म्हणजे ज्याला मरण नाहीं तो. आतां, ज्याअर्थीं जीवात्मा हा एका जन्मीं केलेल्या फलाचा उपभोग दुसऱ्या जन्मीं घेत असतो त्याअर्थीं 'देहाचा नाश झाला तरी जीवात्म्याचा नाश होत नाहीं' असेंच म्हणावें लागतें. तेव्हां जीवात्म्याला 'अमृत' म्हणण्यास कांहींच हरकत नाहीं.

३. म्हणजे जो 'पाहणें' या क्रियेचा कर्ता तो 'पाहणें' या क्रियेचें कर्म होऊं शकत नाहीं.'

उपभोग घेणारा आहे. तेव्हां अंतर्यामी म्हणजे जीव होय. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते ॥ २० ॥

२० शारीर आत्मा देखील (अंतर्यामी नव्हे). कारण, दोन्ही (शाखांचे लोक) हा (अंतर्यामीहून) निराळा आहे असें (दाखविणारें वाक्य) पठन करितात. (५)

मागील सूत्रांतील ' नव्हे ' हा शब्द (या सूत्रांत) अध्याहृत आहे. शारीर आत्म्याला देखील ' अंतर्यामी ' असें म्हणतां येणार नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं जरी द्रष्टृत्व वगैरे धर्म, शारीर आत्म्याला संभवतात तरी तो घटांतील आकाशाप्रमाणें (शरीररूपी) उपाधीनें मर्यादित झाल्यामुळें त्याला पृथिवी वगैरेंच्या आंत पूर्णपणें राहून त्यांचें (पूर्णपणें) नियमन करितां येणार नाहीं. शिवाय, काण्व आणि ' माध्यंदिन ' अशा दोन्ही शाखांचे लोक ' पृथिवी वगैरेंप्रमाणें हा शारीरात्मा- (ही) अंतर्यामीचा आश्रय आहे, व तो (अंतर्यामीनें) नियमन करण्यास योग्य आहे ' अशा रीतीनें ' तो शारीर आत्मा अंतर्यामीहून निराळा आहे ' असें दाखविणारें वाक्य पठन करितात. ' जो (परमात्मा) विज्ञानामध्यें राहणारा' (बृ. ३।७।२२) असें (वाक्य) काण्व लोक पठन करितात. 'जो (परमात्मा) आत्म्यामध्यें राहणारा (बृ. ३।७।२२) असें (वाक्य) माध्यंदिन लोक पठन करितात. आतां ' जो (आत्म्यामध्यें) राहणारा ' हा (माध्यंदिनांचा) पाठ घेतला तर त्यामध्यें (' आत्म्यामध्यें ' हा) प्रत्यक्ष ' आत्मा ' शब्दच ' शारीर आत्मा ' या अर्थाचा आहे. बरें, ' जो विज्ञानामध्यें राहणारा ' हा काण्वांचा) पाठ घेतला तरी देखील ' विज्ञान ' शब्दाचा ' शारीर आत्मा ' हाच अर्थ आहे; कारण, शारीर आत्मा हा विज्ञानमयच आहे. तेव्हां 'अंतर्यामी म्हणजे शारीर आत्म्याहून निराळा परमात्माच होय' असें सिद्ध झालें. शंका :—अंतर्यामी परमात्मा हा एक आणि शारीर आत्मा हा दुसरा असे दोन द्रष्टे (पहाणारे) एकाच शरीरामध्यें कसे बरें असूं शकतील ? (सिद्धांती उलट असा प्रश्न करतात :—) कां बरें असूं नयेत ? (शंकाकाराचें उत्तर :—) कारण कीं ' ह्या परमात्म्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) हें श्रुतीचें वाक्य विरुद्ध होईल. ह्या श्रुतिवाक्यामध्यें 'प्रकृत

---

४. देह, इंद्रियें वगैरे साधनांच्या योगानें जीव उपभोग घेतो, तेव्हां त्या साधनांवर त्याची पूर्ण सत्ता असली पाहिजेच; म्हणून 'तो त्या साधनांचें नियमन करतो' असें म्हटलें आहे.

५. जसें घटांतील आकाश घटरूप उपाधीनें मर्यादित झालें आहे त्याप्रमाणें.

६. कारण, जो ज्याचा आश्रय तो त्याहून भिन्न असतो व जो ज्याचा नियंता तो त्याहून भिन्न असतो.

जो अंतर्यामी परमात्मा त्याहून निराळा पाहणारा, ऐकणारा, तर्क करणारा, जाणणारा असा आत्मा नाहीं ' असें सांगितलें आहे. आतां, ' दुसरा नियंता कोणी नाहीं ' असें ह्या श्रुतीनें सांगितलें आहे असें म्हणावें तर तसें म्हणतां येत नाहीं. कारण, येथें दुसऱ्या नियंत्याचा प्रश्नच येत नाहीं. आणि (' दुसरा नियंता नाहीं ' असे) विशेष शब्दही श्रुतीमध्यें घातलेले नाहींत. या शंकेवर उत्तर :—' शारीर आत्मा आणि अंतर्यामी हे दोघे भिन्न आहेत ' असा व्यवहार अविद्येनें कल्पिलेल्या देहेंद्रियरूपी उपाधीमुळें होत आहे, तो खरा नव्हे. कारण, प्रत्यगात्मा हा एकच आहे; दोन प्रत्यगात्मे कधींच संभवत नाहींत. एकच प्रत्यगात्मा भिन्न आहे असा व्यवहार ' घटाकाश महाकाशाहून भिन्न आहे ' या व्यवहाराप्रमाणें उपाधींमुळेंच झाला आहे. आणि या (औपाधिक भेदा–) मुळेंच ज्ञाता, ज्ञेय वगैरे भेद दाखविणाऱ्या श्रुती, प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें, संसाराचा अनुभव, विधिप्रतिषेध-शास्त्रें हीं सर्व संभवतात. श्रुतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. उदा० —' जेथें निराळें कांहीं असल्यासारखें वाटतें तेथें एक दुसऱ्याला पहातो ' (बृ. २।४।१४) ही श्रुति ' अज्ञानावस्थेंत सर्व व्यवहार संभवतात ' असें दाखविते. तसेंच, ' जेथें ह्याला सर्व आत्मरूपच झालें आहे तेथें हा कशानें काय पाहील ' (बृ. ४।५।१५) ही श्रुति ' ज्ञानावस्थेंत कोणताही व्यवहार होत नाहीं असें दाखविते. (२०)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. २१) मुंडकोपनिषदामध्यें 'अदृश्यत्व ' वगैरे धर्मांनीं युक्त अशा ' भूतयोनी-' चें (म्हणजे भूतांच्या कारणाचें) वर्णन केलें आहे. तेथें ' भूतयोनि ' म्हणजे प्रधान समजावें, किंवा जीवात्मा समजावा, अथवा परमात्मा समजावा असा संशय येतो. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' भूतयोनि ' या शब्दानें प्रधान घ्यावें हें बरें दिसतें. कारण, प्रधान हें अचेतन आहे व येथें भूतयोनीला जे कोळी, पृथिवी व मनुष्य यांचे दृष्टांत दिले आहेत ते अचेतन पदार्थांचेच आहेत. आतां, ' कोळी आणि मनुष्य हे चेतन पदार्थ आहेत' असें तुम्ही म्हणाल तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, चेतन जो कोळ्याचा किंवा मनुष्याचा आत्मा त्या एकट्यापासून जाळें किंवा केंस वगैरे उत्पन्न होत नाहींत. तर चेतन आत्म्यानें अधिष्ठित जें कोळ्याचें किंवा मनुष्याचें शरीर त्यापासून ते उत्पन्न होतात; म्हणून कोळी व मनुष्य यांचे दृष्टांत अचेतनाचेच आहेत. शिवाय, मागच्या अधिकरणामध्यें 'अंतर्यामी' या शब्दानें प्रधान घेतां आलें नाहीं याचें कारण तेथील कांहीं धर्म प्रधानाला जुळत नव्हते. पण येथें तसें म्हणतां येत नाहीं. कारण येथें सांगितलेले ' अदृश्यत्व ' वगैरे सर्व धर्म

---

७. म्हणून त्याचा निषेध केला आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

८. एका शरीरामध्यें ' मी ' हा प्रत्यय ज्याला होतो तो आत्मा एकच होय; व ज्याला 'मी' हा प्रत्यय होत नाहीं तो घटाप्रमाणें अनात्मा होय. तेव्हां असें मानल्यानें सर्व काम भागत असल्यामुळें एका शरीरांत ' मी ' हा प्रत्यय ज्यांना होतो असे आत्मे दोन आहेत असें मानणें म्हणजे उगीच ज्यास्त कल्पना करणें होय.

प्रधानाला जुळतात. न जुळणारा असा एकही धर्म येथें सांगितलेला नाहीं. आतां, शेवटीं 'तें सर्वज्ञ आहे' असें जें म्हटलें आहे तें 'भूतयोनि' या शब्दानें प्रधान घेतलें तर जुळत नाहीं असें म्हणाल तर तसें नाहीं. कारण, 'भूतयोनीला' सर्वज्ञ असें म्हटलेंच नाहीं. कारण 'भूतयोनी'चें वर्णन करून पुढें 'त्या भूतयोनिरूप अक्षराहून परमात्मा पर आहे' असें सांगून त्याच्या पुढें 'तो सर्वज्ञ आहे' असें म्हटलें आहे. तेव्हां, तेथें सर्वज्ञ म्हणजे जवळचा परमात्माच घेतला पाहिजे. एकंदरींत, 'भूतयोनि' म्हणजे प्रधान होय असें ठरतें. किंवा 'भूतयोनि' या शब्दानें जीवात्माही घेतां येईल. कारण तो जीवात्माही भूतांचा (म्हणजे सर्व वस्तूंचा) योनि म्हणजे निमित्तकारण आहे. कारण, जीवाच्या पापपुण्यांमुळेंच त्याच्या सुखदुःखोपभोगांकरितां ह्या सर्व वस्तू उत्पन्न झाल्या आहेत. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—'भूतयोनि' म्हणजे परमात्माच होय. कारण, सर्वज्ञत्व वगैरे जे धर्म पुढें सांगितले आहेत ते परमात्म्यालाच जुळतात. जीवात्मा हा सर्वज्ञ नाहीं. तसेंच, प्रधान अचेतन असल्यामुळें त्यालाही सर्वज्ञ म्हणतां येत नाहीं. आतां 'सर्वज्ञ हें भूतयोनीच्या संबंधानें म्हटलेंच नाहीं' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, 'भूतयोनि हा उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे' असें सांगितलें आहे. तसेंच, जो सर्वज्ञ आहे तोही उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे' असें सांगितलें आहे. तेव्हां या सारख्या वर्णनावरून जो भूतयोनि तोच सर्वज्ञ असें सिद्ध होतें. आतां 'अक्षराहून जो पर' असें जें मध्यें वाक्य आहे त्या वाक्याचा अर्थ 'अक्षर या शब्दानें भूतयोनि घेऊन त्याहून पर असा दुसरा कोणी सांगितला आहे' असा समजूं नये. कारण ह्या वाक्याच्या मागें अक्षररूप भूतयोनीचेंच वर्णन करण्याविषयींची प्रतिज्ञा केली आहे. आतां भूतयोनीला 'अक्षराहून पर' असें कोणत्या रीतीनें म्हटलें आहे याचा विचार पुढील सूत्रीं करूं. शिवाय, येथें पर आणि अपर अशा दोन विद्या 'जाणावयाच्या' म्हणून सांगितल्या आहेत. त्यांपैकीं ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगून पुढें 'ज्या विद्येनें अक्षराचें ज्ञान होतें ती पर विद्या होय' असें म्हटलें आहे. आतां हें अक्षर म्हणजे जर परमात्म्याहून एक निराळीच वस्तू घेतली तर ह्या विद्येला पर विद्या असें म्हणतांच येणार नाहीं. कारण, परमात्म्याहून इतर कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान झालें तरी त्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होत नाहीं; व मोक्षाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारचा उत्कर्ष ज्या विद्येनें प्राप्त होतो तिला अपर विद्या म्हणतात व ज्या विद्येनें मोक्ष प्राप्त होतो तिलाच पर विद्या म्हणतात. आणि 'प्रधानाच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो' असें कोणीही मानीत नाहीं. शिवाय 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान' असें जर मानलें तर पूर्वीं एक ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगितली, त्याच्या पुढें दुसरी भूतयोनीची म्हणजे प्रधानाची विद्या सांगितली, व शेवटीं परमात्म्याचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें परमात्म्याची विद्या सांगितली अशा येथें एकंदर तीन विद्या सांगितल्यासारख्या होतील. पण येथें आरंभीं 'दोनच विद्या जाणावयाच्या' असें सांगितलें आहे. तेव्हां 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान होय' असें मानतां येत नाहीं. शिवाय, पूर्वीं असा प्रश्न केला आहे कीं ज्या एका वस्तूच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें अशी वस्तू कोणती ? आणि या प्रश्नाचें उत्तर देतांना भूतयोनीचें वर्णन केलें आहे. आतां, जर 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान किंवा जीवात्मा' असें मानावें तर त्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. कारण, प्रधान हें अचेतन वस्तूंचें मूलकारण असल्यामुळें त्या प्रधानाच्या ज्ञानानें फक्त अचेतनाचेंच ज्ञान होईल, पण चेतनाचें ज्ञान होणार नाहीं; व जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें त्याच्या ज्ञानानें घट, पट वगैरे भोग्य वस्तूंचें ज्ञान होणार नाहीं. शिवाय, 'त्यानें आपल्या थोरल्या पुत्राला सर्व विद्येचें मूळ जी ब्रह्मविद्या ती

सांगितली ' या वाक्यांत श्रुतीनें ब्रह्मविद्येचा मुख्य रीतीनें उपक्रम करून पुढें विद्येचे पर व अपर असे दोन भाग करून त्यांपैकीं अक्षराचें ज्ञान करून देणारी जी पर विद्या ती सांगितली आहे; यावरून ती अक्षराची विद्या म्हणजे ब्रह्मविद्याच होय असें सिद्ध होतें. आतां, जर 'अक्षर म्हणजे परमात्म्याहून एक निराळीच वस्तु आहे ' असें मानलें तर त्या अक्षराचें ज्ञान करून देणाऱ्या विद्येला ब्रह्मविद्या असें जें नांव दिलें आहे तें जुळणार नाहीं. आतां, ब्रह्मविद्येचा उपक्रम करून अगोदर जी ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगितली आहे ती सांगण्याचा उद्देश एवढाच कीं ब्रह्मविद्येचा मोठेपणा दाखवावा. तो असा :—ऋत्विज् लोकांनीं मोठे मोठे यज्ञ जरी केले व त्या योगानें ' आम्ही कृतकृत्य झालों ' असें जरी त्यांना वाटलें तरी त्यांना खरें ज्ञान नसल्यामुळें ते मुक्त होत नाहींत; फिरून फिरून संसारांतच पडतात. याकरितां मनुष्यानें विचार करून कर्ममार्ग सोडून ज्ञानमार्ग संपादन करावा. तेव्हां ' कर्म करावें म्हणून सांगणारी जी ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या तिच्यापेक्षां ब्रह्मविद्या श्रेष्ठ आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां ' पृथिवी वगैरे अचेतन पदार्थांचे दृष्टांत भूतयोनीला दिले आहेत त्यांवरून दार्ष्टांतिक भूतयोनि देखील अचेतनच (म्हणजे प्रधान) आहे असें मानिलें पाहिजे ' असें जें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, ' दृष्टांत व दार्ष्टांतिक यांमध्यें अत्यंत साम्य पाहिजे ' असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, हा नियम मानिला तर ' पृथिवी वगैरे दृष्टांत स्थूल आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक भूतयोनि देखील स्थूलच आहे ' असें पूर्वपक्ष्याला मानावें लागेल. पण तसें तर तो मानीत नाहीं. तेव्हां भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.(सू० २२) शिवाय, भूतयोनि म्हणजे जीव किंवा प्रधान घेतां येत नाहीं. कारण, भूतयोनीला ' दिव्य ', ' निराकार ' वगैरे जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीं शरीर वगैरे उपाधींनीं मर्यादित झालेल्या जीवाला जुळत नाहींत. तेव्हां भूतयोनि म्हणजे जीव असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, 'भूतयोनि हा प्रधानाहून निराळा आहे ' असें 'तो (भूतयोनि) अक्षराहून पर आहे ' या श्रुतींत सांगितलें आहे. या श्रुतीमध्यें अक्षर या शब्दाचा अर्थ ' सर्व व्यवहारांचें मूलकारण अज्ञान ' असा आहे; व त्या अज्ञानाहून पर म्हणजे अर्थात् परमात्मा होय असें मानिलें पाहिजे. आतां ' प्रधान म्हणून एक तत्त्व आहे ' असें जरी आम्ही सांख्य लोकांप्रमाणें मानीत नाहीं, व म्हणून भूतयोनि हा प्रधानाहून निराळा असें श्रुति दाखविते असें जरी आम्हांला म्हणतां येत नाहीं, तरी ' अज्ञानालाच प्रधान हें नांव आहे ' असें आमचें मत आहे; आणि या अज्ञानालाच जर सांख्य लोक प्रधान म्हणत असतील तर खुशाल म्हणोत, त्याबद्दल आमचा वाद नाहीं. भूतयोनि हा त्याहून निराळा आहे एवढेंच फक्त आम्हांला येथें सांगावयाचें आहे. एकंदरींत, भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू० २३) शिवाय ' अग्नि हा ह्याचें मस्तक आहे, सूर्य व चंद्र हे ह्याचे डोळे आहेत, हाही सर्वांचा अंतरात्मा आहे ' असें जें पुढें त्या भूतयोनीचें (विराट्) रूप वर्णन केलें आहे तें परमात्म्यालाच जुळतें. जीवाची शक्ति अल्प असल्यामुळें त्याला हें (विराट्) रूप संभवत नाहीं. तसेंच त्या वर्णनामध्यें ' तो सर्वांचा अंतरात्मा आहे ' असें जें सांगितलें आहे तें प्रधानाला संभवत आहीं. तेव्हां, यावरून भूतयोनि हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. आतां, ' हें विराट् रूपाचें वर्णन भूतयोनीसंबंधानेंच आहे ' असें मानण्याचें कारण हें कीं ह्या वर्णनामध्यें ' हा ' असें सर्वनाम आहे, व तें मागें आलेल्या ' भूतयोनि ' या नामाचाच परामर्श करते. जसें उपाध्यायाचें प्रकरण चालू करून पुढें ' ह्यापाशीं अध्ययन कर; हा

मोठा पंडित आहे ' असें म्हटलें असतां येथें ' हा ' हें सर्वनाम उपाध्यायाबद्दलच येतें तसेंच येथें समजावें. आतां ' भूतयोनि हा अदृश्य आहे ' असें पूर्वी सांगितलें आहे; तेव्हां अदृश्य अशा भूतयोनीलाच दृश्य असें जें हें (विराट्) रूप तें कसें संभवेल अशी शंका घेऊं नये. कारण, ' भूतयोनीला हें रूप खरें आहे ' असें सांगण्याचा येथें श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं; तर ' भूतयोनि हा सर्वांचा अंतर्यामी आहे ' हें सांगण्याचा तिचा अभिप्राय आहे. उदा०— ' मी अन्न आहें व मी अन्न खाणारा आहें ' असें एक ज्ञानी मनुष्य म्हणतो; आतां जो अन्नरूपी आहे तोच अन्न खाणारा होत नाहीं म्हणून ह्या वाक्याचें तात्पर्य ' तो ज्ञानी मनुष्य सर्वस्वरूपी आहे ' इतकेंच समजलें जातें तसेंच येथें समजावें. येथपर्यंत ह्या सूत्राचें वृत्तिकारांच्या मताप्रमाणें व्याख्यान करून पुढें हें व्याख्यान बरोबर नाहीं असें भाष्यकार सांगतात :—' अग्नि ज्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि वाक्यांत जें वर्णन आहे तें भूतयोनीच्या (विराट्) स्वरूपाचें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण त्या वर्णनापूर्वी भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या इतर पदार्थांचें वर्णन आहे; व ह्या वर्णनाच्या पुढेंही भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या इतर पदार्थांचें वर्णन आहे. तेव्हां या दोन वर्णनांच्या मध्यें असणारें हें वर्णन देखील भूतयोनीपासूनच उत्पन्न झालेल्या कोणत्या तरी पदार्थाचें असलें पाहिजे. शिवाय, भूतयोनीपासून इतर पदार्थांच्या उत्पत्तीचें वर्णन संपल्यानंतर भूतयोनि हा सर्वस्वरूपी आहे हें शेवटीं सांगितलेंच आहे. तेव्हां ती गोष्ट येथेंच सांगितली आहे असें मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं. येथें भूतयोनीपासून ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे असें मानणें बरोबर आहे. कारण, विराट्स्वरूपी जो ब्रह्मदेव तो उत्पन्न झालेला आहे असें श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्धच आहे. आतां ब्रह्मदेव हा उत्पन्न झालेला असल्यामुळें जरी विकाररूपी आहे तरी त्याला सर्व भूतांचा अंतरात्मा असें म्हणतां येतें. कारण, प्राणरूपानें सर्व भूतांच्या आंत तो राहतच आहे. आतां, येथें अशी शंका येईल कीं जर 'अग्नि हा ज्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि वाक्यांत केलेलें वर्णन भूतयोनीच्या (विराट्) स्वरूपाचें नाहीं, तर त्यावरून 'भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय ' असें सूत्रकारांनीं कसें सिद्ध केलें ? तर त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं सूत्रकारांनीं ' भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय' असें जें सिद्ध केलें आहे तें भूतयोनीपासून सर्व पदार्थांच्या उत्पत्तीचें वर्णन झाल्यावर शेवटीं ' हें सर्व पुरुषच होय ' या वाक्यांत जें भूतयोनीचें रूप वर्णन केलें आहे त्यावरून सिद्ध केलें आहे; 'अग्नि ज्याचें मस्तक आहे' इत्यादि वाक्यांत केलेल्या वर्णनावरून सिद्ध केलें नाहीं.]

अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः ॥ २१ ॥

२१ अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त (असा जो भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो परमात्मा होय); कारण (त्याचे) धर्म सांगितले आहेत. (६)

श्रुतीमध्यें असें म्हटलें आहे:—'आतां पर विद्या तीच होय कीं जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें. जें दिसत नाहीं, जें धरतां येत नाहीं, ज्याला मूलकारण नाहीं, ज्याला गुण नाहीं, ज्याला डोळे व कान नाहींत, ज्याला हात व पाय नाहींत, जें नित्य, अनेक प्रकारचें, सर्वव्यापी, अत्यंत सूक्ष्म, आणि क्षीण न होणारें असें, जें भूतयोनि

१. भूतें म्हणजे जगांतील सर्व वस्तु; त्यांचें योनि म्हणजे मूलकारण.

म्हणून विद्वान् लोक मानतात ' (मुं. १।१।५,६) . आतां या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं येथें ' अदृश्यत्व ' वगैरे धर्मांनीं युक्त असा जो हा भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो कां प्रधान आहे किंवा जीव आहे किंवा परमात्मा आहे ? पूर्वपक्षः—'भूतयोनि म्हणजे अचेतन प्रधान ' असें मानणेंच बरोबर आहे. कारण या भूतयेनीला (पुढील वाक्यांत) अचेतन पदार्थांचेच दृष्टांत दिले आहेत. उदा०ः—' जसा (कोळी) जाळें उत्पन्न करतो व पुन्हां तें (आपल्या पोटांत) परत घेतो, जशा पृथिवीचे ठिकाणीं औषधी उत्पन्न होतात, आणि जसे जिवंत मनुष्यापासून केंस व लव उत्पन्न होतात तसें हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ' (मुं. १।१।७). आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं ह्या श्रुतीमध्यें कोळी व मनुष्य हे दोन दृष्टांत चेतन पदार्थांचे आहेत, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं असें मी सांगतों. कारण ' (कोळ्याचा किंवा मनुष्याचा) चेतन असा जो आत्मा तो एकटा येथें जाळें किंवा केंस आणि लव यांना उत्पन्न करीत नसतो, तर चेतन अशा आत्म्यानें आधिष्ठित जें कोळ्याचें किंवा मनुष्याचें अचेतन शरीर तें जाळें किंवा केंस आणि लव यांना उत्पन्न करतें ' हें प्रसिद्ध आहे. शिवाय, पूर्वींच्या अधिकरणामध्यें (प्रधानाला) ' अदृष्टत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म जरी संभवत होते, तरी ' द्रष्टृत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म संभवत नव्हते, म्हणून[२] (अंतर्यामी या शब्दानें) प्रधान घेतलें नाहीं (तें बरोबर आहे). परंतु येथें 'अदृश्यत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म प्रधानाचे ठिकाणीं संभवतात, व (प्रधानाला) विरुद्ध असा एकही धर्म येथें सांगितलेला नाहीं. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता ' (मुं. १।१।९) हा वाक्यशेष[३] अचेतन प्रधान घेतलें असतां जुळत नाहीं; तेव्हां भूतयोनि म्हणजे प्रधान असें कसें ओळखतां येईल? तर त्यावर माझें उत्तर असें आहे कीं 'जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें, जें दिसत नाहीं ' (मुं. १।१।५-६) इत्यादि वाक्यांमध्यें अक्षर या शब्दानें अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें भूतयोनि त्याचा निर्देश करून पुन्हां ' पर जें अक्षर त्याहून तो पर आहे ' (मुं. २।१।२) असें पुढें म्हटलें आहे. आतां ह्या पुढील वाक्यामध्यें जो ' अक्षराहून पर ' म्हणून सांगितला आहे तो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता होईल. परंतु अक्षर या शब्दानें सांगितलेलें जें भूतयोनि तें प्रधानच होय. जर योनि या शब्दाचा निमित्तकारण हा अर्थ घेतला तर जीव देखील ' भूतयोनि ' होईल. कारण जीव देखील धर्म व अधर्म यांच्या द्वारानें सर्व भूतांच्या उत्पत्तीला सहायभूत आहे. असा पूर्वपक्ष प्राप्त

---

२. मागील ६५ पानांतील ८ टीप पहा.

३. शेवटचें वाक्य.

४. ज्या वस्तूचा जो पदार्थ बनतो ती वस्तु त्या पदार्थाचें समावायिकारण किंवा उपादानकारण होय. व तो पदार्थ बनण्याला सहायभूत जी वस्तु लागते ती वस्तु त्या पदार्थाचें निमित्तकारण होय; उदा०—घटाचें मृत्तिका हें उपादानकारण होय व दंड, चक्र वगैरे हीं निमित्तकारणें होत. हें सर्व जग जरी प्रधानापासून उत्पन्न होतें तरी या जगाचा उपयोग

झाला असतां त्यावर आमचें उत्तर :—जो हा ‘ अदृश्यत्व ’ वगैरे धर्मांनीं युक्त असा भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो परमात्माच होय; दुसरा कोणी नव्हे. (शंका :–) असें कशावरून समजावें ? (उत्तर :–) त्याचे धर्म सांगितले आहेत यावरून. ‘ जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता ’ (मुं० १।१।९) या श्रुतीमध्यें परमात्म्याचेच धर्म सांगितलेले आढळतात. कारण अचेतन प्रधानाला किंवा ज्याची दृष्टि उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेली आहे अशा जीवाला सर्वज्ञत्व किंवा सर्ववेत्तृत्व हे धर्म संभवत नाहींत. शंका :—अक्षर शब्दानें सांगितलेल्या भूतयोनीहून जो ‘ पर ’ त्यालाच सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता असें म्हटलें आहे. भूतयोनीला म्हटलें नाहीं असें मीं पूर्वीं सांगितलेंच आहे. यावर उत्तर :—हें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण, ‘ हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ’ (मुं० १।१।७) या वाक्यांत ‘ प्रकृत जें भूतयोनि तें उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे ’ असें सांगून पुढें ‘ जो सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता आहे, ज्याचें तप ज्ञानमय आहे, त्यापासून हें ब्रह्म⁵, नामरूपें⁶, आणि अन्नें⁷ हीं उत्पन्न होतात ’ (मुं० १।१।९) या वाक्यांतही ‘ सर्वज्ञ हा उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे ’ असेंच सांगितलें आहे. तेव्हां (दोन्ही ठिकाणीं) सारखा निर्देश⁸ असल्यामुळें (जें अक्षररूप मूलकारण तेंच सर्वज्ञरूप मूलकारण अशी) ओळख पटते. यावरून ‘ प्रकृत जें अक्षर-रूप भूतयोनि त्याचेच सर्वज्ञत्व व सर्ववेत्तृत्व हे धर्म सांगितले आहेत ’ असें समजतें. ‘ पर जें अक्षर त्याहून पर ’ (मुं. २।१।२) या श्रुतीमध्येंही ‘ प्रकृत जो अक्षररूप भूतयोनि त्याहून निराळा कोणी पर आहे ’ असें सांगितलें नाहीं. आणि हें कशा-वरून समजलें असें म्हणशील तर ‘ज्या विद्येच्या योगानें सत्य आणि अक्षर अशा पुरुषाला (शिष्य) जाणील, ती ब्रह्मविद्या खरेपणानें (गुरूनें त्या शिष्याला) सांगावी ’ (मुं. १।२।१३) या वाक्यांत ‘ अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो अक्षररूप भूतयोनि मागील भागांत सांगितला आहे तोच पुढें सांगितला जाईल ’ अशी प्रतिज्ञा केली आहे यावरून. शंका :—तर मग ‘ पर जें अक्षर त्याहून पर ’ (मुं. २।१।२) असें कसें म्हटलें आहे अशी शंका घेशील तर त्या शंकेचें उत्तर आम्ही पुढील सूत्रांत देऊं. शिवाय, या ठिकाणीं पर आणि अपर अशा दोन विद्या जाणावयाच्या म्हणून सांगितल्या आहेत. त्यांपैकीं ‘ ऋग्वेद वगैरे ही अपर विद्या होय ’ असें सांगून पुढें ‘ आतां ती

जीवाला सुख किंवा दुःख व्हावें हा आहे. तेव्हां सर्व भूतांच्या उत्पत्तीला जीव हा सहायभूत आहे. म्हणून जीव जगाचें निमित्तकारण आहे असें म्हटलें आहे.

५. सूक्ष्मरूप कार्य.

६. स्थूलरूप कार्य.

७. धान्य वगैरे.

८. ‘ हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ’ या वाक्यांत अक्षर शब्दाला पंचमी विभक्ति लाविली आहे; व ‘ त्यापासून हें ब्रह्म, नामरूपें इ० ’ या वाक्यांतही ‘ त्यापासून ’ ही पंचमी विभक्ति आहे. तेव्हां दोन्ही वाक्यांत पंचमी विभक्तीचा निर्देश सारखा आहे.

परविद्या होय कीं जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें ' (मुं. १।१।५) असें म्हटलें आहे. ह्या श्रुतीमध्यें ' अक्षर हें पर विद्येचा विषय आहे ' असें सांगितलें आहे. आतां जर ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें अक्षर परमेश्वराहून निराळें आहे ' अशी कल्पना केली तर ही पर विद्या होणार नाहीं. कारण, एकीचें फल अभ्युदय, व दुसरीचें फल मोक्ष, अशीं दोन भिन्न भिन्न फलें आहेत. आतां 'प्रधान-विद्येचें मोक्ष फल आहे ' असें कोणीही मानीत नाहीं. शिवाय, तुझें मत ग्राह्य धरलें तर तीन विद्या[9] सांगण्याविषयींची श्रुतींत प्रतिज्ञा केली पाहिजे होती. कारण ' अक्षररूप जें भूतयोनि (प्रधान) त्याहून पर असा परमात्मा श्रुतीमध्यें सांगितला आहे ' असें तूं मानतोस. पण येथें तर ' दोनच विद्या जाणावयाच्या आहेत ' असें स्पष्ट सांगितलें आहे. शिवाय, 'हे भगवन् ! काय जाणलें असतां हें सर्व जाणलें जातें ?' (मुं. १।१।३) या श्रुतीमध्यें ' एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें ' अशी (जी शौनकानें) इच्छा (प्रदर्शित केली आहे ती) ' सर्वांचें आत्मभूत जें ब्रह्म तेंच येथें विवक्षित आहे ' असें मानलें तरच जुळते. 'फक्त अचेतन वस्तूचेंच कारण जें प्रधान तें, किंवा भोग्य वस्तूहून निराळा जो भोक्ता जीव तो विवक्षित आहे ' असें मानलें तर जुळत नाहीं[10]. शिवाय, सर्व विद्यांची आधारभूत जी ब्रह्मविद्या ती ' त्या (ब्रह्मदेवा-) नें (आपल्या) अथर्व नांवाच्या थोरल्या मुलाला सांगितली ' (मुं० १।१।१) ही श्रुति ' ब्रह्मविद्या प्रधान आहे ' असा उपक्रम करून पुढें विद्येचे पर व अपर असे दोन भाग करून व ' त्यांपैकीं जिच्यापासून अक्षर प्राप्त होतें ती पर विद्या होय ' असें सांगून ' ती पर विद्या म्हणजे ब्रह्मविद्याच होय ' असें दाखविते. आतां, ब्रह्मविद्येपासून प्राप्त होणारें जें अक्षर तें ब्रह्म नसेल तर ' ब्रह्मविद्या ' हें नांव फुकट होईल. आतां, ब्रह्मविद्येच्या आरंभीं ऋग्वेद वगैरे जी कर्मविद्या सांगितली आहे ती ब्रह्मविद्येचा मोठेपणा दाखविण्याकरितां सांगितली आहे. कारण ' हे अठरा[11] याज्ञिक स्थिर नव्हेत, विनाशी आहेत; यांच्या

---

९. या ग्रंथामध्यें ऋग्वेद वगैरेंचें वर्णन पूर्वीं केलें आहे ती एक विद्या; भूतयोनि म्हणजे प्रधान, त्याचें जें वर्णन केलें आहे ती दुसरी विद्या; व सर्वज्ञ, सर्ववेत्ता अशा रीतीनें जें परमात्म्याचें वर्णन केलें आहे ती तिसरी विद्या होय.

१०. प्रधानाचें ज्ञान झालें असतां त्या प्रधानापासून उत्पन्न झालेल्या ज्या सर्व भोग्य वस्तू त्यांचें ज्ञान होईल. कारण, वेदान्तमतीं कारणाहून कार्य भिन्न नसल्यामुळें कारणाचें ज्ञान झालें असतां कार्याचें ज्ञान होतें. पण, जीव हा अचेतन अशा प्रधानाचें कार्य नसल्यामुळें प्रधानाचें ज्ञान झाल्यानें जीवाचें ज्ञान होणार नाहीं. तसेंच, जीवाचें ज्ञान झालें तरी सर्व अचेतन वस्तूंचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, अचेतन वस्तू जीवापासून उत्पन्न होत नाहींत. आतां परमात्म्याचें ज्ञान झालें म्हणजे मात्र सर्व भोग्य वस्तूंचेंही ज्ञान होतें, व सर्व जीवांचेंही ज्ञान होतें. कारण, सर्व भोग्य वस्तू ह्या परमात्म्यापासून उत्पन्न झाल्या आहेत. तसेंच, जीव आणि परमात्मा हे एक असल्यामुळें परमात्म्याचें ज्ञान झालें असतां जीवाचें ज्ञान अर्थातच होईल.

११. होता, मैत्रावरुण, अच्छावाक, ग्रावस्तुत्, अध्वर्यु, प्रतिप्रस्थाता, नेष्टा, उन्नेता, ब्रह्मा, ब्राह्मणाच्छंसी, अग्नीध्र, पोता, उद्गाता, प्रस्तोता, प्रतिहर्ता, आणि सुब्रह्मण्य असे यज्ञाला

संबंधानें (शास्त्रानें) कनिष्ठ असें जें कर्म तें सांगितलें आहे; हें (कर्म-) च श्रेयस्कर आहे असें समजून जे अविचारी लोक आनंदित होतात ते जरा व मरण ह्यांप्रत फिरून प्राप्त होतात ' (मुं० १।२।७) इत्यादि वाक्यांमध्यें त्या (कर्मविधे-) ची निंदा केली आहे; आणि अशी अपर विधेची निंदा करून ' त्यापासून विरक्त झालेल्या मनुष्यालाच पर विधेचा अधिकार प्राप्त होतो ' असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे :— ' कर्मानें प्राप्त होणाऱ्या या लोकांचा नीट विचार करून ब्राह्मणानें त्यापासून विरक्त व्हावें. कारण कीं, केलेल्या (म्हणजे अनित्य अशा कर्मा-) नें न केलेला (म्हणजे नित्य असा आत्मा) प्राप्त होत नाहीं[१२]. तेव्हां या आत्म्याचें ज्ञान होण्याकरितां त्या (ब्राह्मणा-) नें वेदाध्ययन करणाऱ्या व ब्रह्मनिष्ठ अशा गुरूजवळ हातांमध्यें समिधा घेऊन अवश्य जावें ' (मुं० १।२।१२). आतां ' पृथिवी वगैरे अचेतन पदार्थांचे दृष्टांत दिले आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक जो भूतयोनि तो देखील अचेतन असला पाहिजे' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें बरोबर नाहीं. कारण 'दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे अगदीं सारख्या स्वभावाचे पाहिजेत ' असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, ' पृथिवी वगैरे दिलेले दृष्टांत स्थूल आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक जो भूतयोनि तो देखील स्थूलच आहे ' असें (तूं सुद्धां) मानीत नाहींस[१३]. तेव्हां ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो भूतयोनि तो परमात्माच होय ' असें सिद्ध झालें. (२१)

विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ ॥ २२ ॥

२२ (भूतयोनि म्हणजे परमात्म्याहून) निराळे (जीव आणि प्रधान हे) नव्हेत. कारण विशेषणें (दिलीं) आहेत व भेद (सांगितला) आहे. (६)

आणखी ह्या कारणास्तव भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय; (त्याहून) निराळे जीव किंवा प्रधान हे नव्हेत. कशावरून ? विशेषणें दिलीं आहेत व भेद सांगितला आहे यावरून. प्रकृत जो भूतयोनि तो जीवाहून निराळा आहे असें दाखविणारीं विशेषणें (त्या भूतयोनीला पुढील वाक्यांत) दिलीं आहेत :— 'दिव्य[१],

---

सोळा ब्राह्मण लागतात. हे सोळा ब्राह्मण व एक यजमान, व एक त्याची पत्नी हे येथें अठरा याज्ञिक होत.

१२. हा अर्थ आम्हीं मुण्डकोपनिषदाच्या दीपिकेला अनुसरून केला आहे. परंतु आचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत या ओळीचा निराळा अर्थ केला आहे. तो असा :— (जगामध्यें) न केलेलें असें कांहीं नाहीं, (म्हणजे प्रत्येक वस्तू केलेली म्हणजे अनित्य आहे, पण मला तर नित्य वस्तु पाहिजे; तेव्हां) ' केलेल्या- ' चा म्हणजे अनित्य अशा कर्मांचा मला काय उपयोग ?

१३. कारण, प्रधान हें स्थूल आहे असें तूं मानीत नाहींस.

१. प्रकाशमान.

आकार-रहित, पूर्ण, सर्व बाह्य व आभ्यंतर वस्तूंशीं (ऐक्यानें) राहणारा, ज्याला उत्पत्ति नाहीं, ज्याला प्राण नाहीं, ज्याला मन नाहीं, आणि जो शुद्ध ' (मुं० २।१।२) इत्यादि. आतां अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं नामरूपें (म्हणजे शरीर) त्यामुळें ' मी मर्यादित आहें ' असें मानणारा आणि त्या (नामरूपां-) चें (जाड्य, स्थूलत्व वगैरे) धर्म आपल्यावर ओढून घेणारा जो जीवात्मा त्याला दिव्यत्व वगैरे विशेषणें जुळत नाहींत. तेव्हां, सर्व उपनिषदांमध्यें जो पुरुष सांगितला आहे तोच येथें साक्षात् सांगितला आहे. तसेंच, ' प्रकृत जो भूतयोनि तो प्रधानाहूनही निराळा आहे ' असें ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मु० २।१।२) ही श्रुति सांगते. अक्षर शब्दाचा अर्थ ' जी अव्यक्तरूप, जी नामरूपांची बीजशक्ति, जी पंच-महाभूतांच्या सूक्ष्म संस्कारांना धारण करणारी, जी ईश्वराचे ठिकाणीं वास्तव्य करणारी आणि त्यालाच उपाधिभूत होणारी, जी सर्व विकारांहून पर, आणि जी स्वतः कोणाचाही विकार नाहीं अशी (अज्ञानरूप वस्तू) ' होय. ' त्या ह्या पर अशा अक्षराहून पर ' अशा रीतीनें ह्या श्रुतीमध्यें (प्रधान आणि भूतयोनि यांसंबंधानें) भेद सांगितला असल्यामुळें परमात्मा सांगण्याविषयीं येथें तात्पर्य आहे, असें ही श्रुति दाखविते. ' प्रधान म्हणून (सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें) एक स्वतंत्र तत्त्व आहे व त्याहून परमात्मा भिन्न आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे ' असें समजूं नये. (तर ' अज्ञानापासून परमात्मा भिन्न आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे ' असें समजावें.) किंवा प्रधान नांवाचें तत्त्व मानावयाचेंच असेल तर तें श्रुतीला विरुद्ध न होईल अशा रीतीनें म्हणजे ' तें अव्याकृत, (अक्षर) वगैरे शब्दांनीं सांगितलें जातें व तें पंचमहाभूतांचें सूक्ष्म संस्कार धारण करतें ' असें मानीत असाल तर खुशाल माना. आम्हांला येथें येवढेंच सांगावयाचें आहे कीं त्या (प्रधाना-) हून भेद सांगितला असल्यामुळें भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय. (२२)

आणखी कशावरून भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय ?

रूपोपन्यासाच्च ॥ २३ ॥

२३ रूप सांगितलें आहे म्हणूनही (भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय). (६)

आणखी श्रुतीमध्यें ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मुं. २।१।२) या वाक्या-नंतर ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) इत्यादि वाक्यांत प्राणापासून पृथिवीपर्यंत पदार्थांची उत्पत्ति सांगून पुढें ' अग्नि हा ज्याचें मस्तक, सूर्य व चंद्र हे ज्याचे

२. जिच्यामध्यें पंचमहाभूतें सूक्ष्म रूपानें राहतात अशी.

१. येथें अग्नि या शब्दाचा स्वर्गलोक असा अर्थ आहे. स्वर्ग हा अग्नीसारखा देदीप्यमान आहे म्हणून त्या स्वर्गलोकाला येथें अग्नि असें म्हटलें आहे.

डोळे, दिशा हे ज्याचे कान, प्रसिद्ध वेद ज्याची वाणी, वारा ज्याचा प्राण, जग ज्याचें हृदय, पृथिवी ज्याचे पाय असा हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' (मुं. २।१।४) या वाक्यांत त्याच भूतयोनीचें सर्वविकारात्मक रूप सांगितलेलें दृष्टीस पडतें; आणि तें तर परमेश्वर हा सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळें त्यालाच योग्य आहे; ज्याचें ऐश्वर्य अल्प अशा जीवाला योग्य नाहीं. तसेंच ' हें रूप प्रधानाचें सांगितलें आहे ' असेंही संभवत नाहीं. कारण त्याला ' सर्व भूतांचा अंतरात्मा ' असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां ' भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय, दुसरें कोणी (जीव किंवा प्रधान) नव्हे ' असें निश्चित होतें. शंका:–हें रूप भूतयोनीचेंच सांगितलें आहे, कशावरून ? उत्तर:–अशावरून कीं त्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. ' हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' या वाक्यांत जें 'हा' हें सर्वनाम आहे तें मागून ज्याचें प्रकरण चालूं आहे त्या भूतयोनीलाच उद्देशून आलें आहे. तेव्हां भूतयोनीला उद्देशून ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) ' हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' (मुं. २।१।४) इत्यादि जें वर्णन केलें आहे तें सर्व भूतयोनीच्या संबंधानें आहे असें समजतें. जसें उपाध्यायाला उद्देशून ' ह्याचे पाशीं अध्ययन कर; हा वेद व वेदाचीं अंगें[२] यांमध्यें निष्णात आहे ' हें वाक्य त्या उपाध्यायाच्या संबंधानेंच सांगितलें आहे असें समजलें जातें तसेंच हें होय. शंका:–अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त अशा भूतयोनीला ' तो देहधारी आहे ' असें रूप कसें संभवतें ? उत्तर:–हा दोष येत नाहीं, कारण ज्याप्रमाणें एखादा ब्रह्मवेत्ता ' मी सर्वांचा आत्मा आहें ' असें दर्शविण्याकरितां ' मी अन्न आहें, मी अन्न खाणारा आहें ' असा वाक्यप्रयोग करतो त्याप्रमाणें वरील वाक्यप्रयोगही ' भूतयोनि हा सर्वांचा आत्मा आहे ' या अभिप्रायानें केला आहे; ' तो देहधारी आहे ' या अभिप्रायानें केला नाहीं.

दुसरे[3] लोक येथें असें म्हणतात:–या वाक्यांत भूतयोनीच्या रूपाचा उपन्यास केला आहे असें नाहीं. कारण, त्या भूतयोनीपासून उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांचा येथें उपन्यास केला आहे. उदा०:–' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो; तसेंच मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, जल, आणि जगाला धारण करणारी पृथ्वी, हीं उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) या पूर्वीच्या वाक्यामध्यें ' प्राणापासून ते पृथिवीपर्यंत सर्व तत्त्वें उत्पन्न होतात ' असें (श्रुतीनें) सांगितलें आहे; व पुढेंही ' सूर्य हा ज्याची समिधै[४] आहे असा अग्नि त्या (पुरुषा-) पासून उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।५) या वाक्याला आरंभ करून ' सर्व ओषधि व रस ह्यापासून उत्पन्न होतात ' (मुं० २।१।९) या वाक्या-

---

२. शिक्षा, ज्योतिष, व्याकरण, छंद, कल्प व निरुक्त हीं सहा वेदांचीं अंगें होत. अंगें म्हणजे वेदांचें ज्ञान होण्याला साहाय्यभूत साधनें.

३. स्वतः भाष्यकारच. (भा.)

४. अग्नि म्हणजे स्वर्गलोक. सूर्याच्या योगानें हा स्वर्गलोक देदीप्यमान होतो म्हणून सूर्याला स्वर्गलोकाची समिध म्हटलें आहे.

पर्यंत उत्पन्न होणारे पदार्थच श्रुति सांगणार आहे तेव्हां मध्येंच ह्या वाक्यांत एकाएकीं श्रुति भूतयोनीचें रूप कसें सांगेल ? 'भूतयोनि हा सर्वांचा आत्मा आहे' हें देखील सृष्टीचें वर्णन संपल्यानंतर पुढें 'हें सर्व पुरुषच आहे, कर्म हें पुरुषच आहे' (मुं० २।१।१०) इत्यादि वाक्यांत सांगितलें जाणार आहे; आणि 'त्रैलोक्य ज्याचें शरीर आहे' अशा ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति वगैरे (गोष्टी) श्रुति व स्मृति यांमध्यें सांगितलेल्या आढळतात. उदा०— 'आरंभीं ब्रह्मदेव, अवतरला व अवतरल्यावर तो सर्व भूतांचा एकटाच स्वामी झाला; त्यानें पृथिवी आणि हा स्वर्ग स्थापित केला; (त्या) एका देवाला आम्हीं हवि देऊन भजावें' (ऋ० सं० १०।१२१।१) अशी ऋचा आहे. (या ऋचेमध्यें) 'अवतरला' या शब्दाचा 'उत्पन्न झाला' असा अर्थ आहे. तसेंच, 'तो पहिला देहधारी, त्यालाच पुरुष म्हणतात, तोच भूतांचा आदिस्रष्टा असा ब्रह्मदेव आरंभीं अवतरला' अशी स्मृति आहे. उत्पन्न झालेल्या पुरुषाला (ब्रह्मदेवाला) देखील 'सर्व भूतांचा अंतरात्मा' असें म्हणतां येतें. कारण सर्व भूतांच्या आंत तो प्राणरूपानें रहात आहे. ह्या पक्षीं 'हें सर्व पुरुषच आहे, कर्म हें पुरुष आहे' (मुं० २।१।१०) इत्यादि वाक्यांमध्यें जें (भूतयोनीचें) रूप सांगितलें आहे तेंच 'भूतयोनि हा परमात्मा होय' असें सिद्ध करण्याला सूत्रकारांनीं हेतु म्हणून घेतलें आहे असें समजावें. (२३)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें नऊ सूत्रें आहेत सारांश :—(सू. २४) छांदोग्य उपनिषदामध्यें वैश्वानराची उपासना सांगितली आहे. त्या ठिकाणीं वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि घ्यावा, किंवा लोकांतील प्रसिद्ध अग्नि घ्यावा, किंवा त्या अग्नीचा अभिमान बाळगणारी देवता घ्यावी, किंवा जीवात्मा घ्यावा, किंवा

---

५. तेव्हां अर्थातच या मधल्या वाक्यामध्येंही भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या एखाद्या पदार्थाचेंच रूप सांगितलें असावें असें सिद्ध होतें. आतां तो पदार्थ ब्रह्मदेव होय. कारण तो उत्पन्न झाला आहे हें प्रसिद्धच आहे; व सांगितलेलें रूपही त्याला जुळतें.

६. भाताचा पिंड.

७. ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रियें, व प्राण यांच्या समुदायाला लिंगशरीर म्हणतात. या लिंगशरीरालाच ब्रह्मदेव, हिरण्यगर्भ, सूत्रात्मा, प्रजापति अशी वेदांतांत नांवें आहेत.

८. भाष्यकारांचे पक्षीं.

९. येथें असा प्रश्न आहे कीं 'रूप सांगितलें आहे' असें जें सूत्रकारांनीं म्हटलें आहे तें कोणत्या वाक्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. वृत्तिकारांच्या मतीं 'अग्नि हा ज्याचें मस्तक वगैरे (मुं. २।१।४) या वाक्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. पण भाष्यकारांच्या मतीं या वाक्यांत भूतयोनीचें रूप सांगितलें नाहीं, तर ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति सांगितली आहे; तेव्हां सूत्रकारांनीं 'रूप सांगितलें आहे' असें जें म्हटलें आहे तें 'हें सर्व पुरुषच आहे......' (मुं. २।१।१०) या वाक्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. या वाक्यांत भूतयोनि जो परमात्मा त्याचेंच (सर्व विकारात्मक) रूप वर्णिलें आहे.

परमात्मा घ्यावा असा संशय येतो. कारण ' वैश्वानर ' असा साधारण शब्दाचा प्रयोग केला आहे, त्यावरून पहिल्या तिघांपैकीं कोणीतरी असावा असें वाटतें; व त्या वैश्वानराला 'आत्मा' असा साधारण शब्द लाविला आहे त्यावरून पुढील दोहोंपैकीं कोणीतरी असावा असें वाटतें. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जठराग्नि, लोकांतील अग्नि, व त्याची अभिमान बाळगणारी देवता या तिन्ही अर्थीं वैश्वानर शब्दाचा प्रयोग केलेला श्रुतींमध्यें आढळतो; तेव्हां येथें वैश्वानर म्हणजे या तिघांपैकींच कोणीतरी घ्यावा. आतां " या वैश्वानराला ' आत्मा ' असा शब्द लाविला आहे, व या भागाच्या आरंभीं ' आत्मा कोणता ' असा आत्म्याबद्दल प्रश्न केला आहे, तेव्हां वैश्वानर शब्दाचा अर्थ पूर्वीं सांगितलेल्या तिघांपैकीं घेतां येत नाहीं" असें म्हणाल, तर वैश्वानर या शब्दानें जीवात्मा घ्यावा. कारण, त्याला ' आत्मा ' हा शब्द लावितां येतो; व त्या जीवात्म्याला ' वैश्वानर ' असेंही गौण रीतीनें म्हणतां येतें. कारण ' वैश्वानर ' या शब्दाचा खरा अर्थ जो ' जठराग्नि ' त्याच्या जवळच तो जीवात्मा आहे. शिवाय, श्रुतीमध्यें त्या वैश्वानराला प्रादेशाएवढा (टीचभर) असें जें म्हटलें आहे, तेंही जीवात्मा घेतला असतां जुळतें. कारण, जीवात्मा उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेला आहे. यावरून ' वैश्वानर म्हणजे परमात्मा ' असें म्हणतां येत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय. कारण ' तेजस्वी असा स्वर्गलोक त्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि जें त्या वैश्वानराचें ध्यान करण्याकरितां विशेष रीतीनें वर्णन केलें आहे तें परमात्म्यालाच जुळतें. कारण, परमात्मा हा ह्या सर्व ब्रह्मांडाचें कारण असल्यामुळें सर्व कार्यें त्याचे अवयव होऊं शकतात; म्हणून त्याला ' स्वर्ग हें मस्तक आहे ' इत्यादि वर्णन असंभवनीय होत नाहीं. शिवाय, 'तो सर्व लोकांमध्यें व सर्व देहांमध्यें विषयाचा उपभोग घेणारा आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे; तेंही परमात्म्यालाच जुळतें. शिवाय, ' या वैश्वानराला जो जाणतो त्याचीं सर्व पातकें नष्ट होतात ' असें सांगितलें आहे; त्यावरूनही वैश्वानर या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. तसेंच आरंभीं ' आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणतें ? ' असा प्रश्न केला आहे त्यावरून ' उत्तरामध्यें ब्रह्माचें म्हणजे परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे ' असें मानलें पाहिजे. तेव्हां ' वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय ' असें सिद्ध झालें. (सू. २५) शिवाय, स्मृतीमध्येंही परमात्म्याचें ' स्वर्ग हें मस्तक आहे ' इत्यादि प्रकारांनीं वर्णन करून ' त्याला नमस्कार असो ' असें सांगितलें आहे. आतां, ज्याअर्थीं स्मृतिकार हे श्रुतीला सोडून कांहींच लिहीत नाहींत त्याअर्थीं ' या स्मृतीला मूळ प्रमाण अशी श्रुति असलीच पाहिजे ' असें सिद्ध होतें. आतां ' ती मूळ प्रमाण श्रुति आम्हांला सांपडत नाहीं ' असें मानण्यापेक्षां ' वैश्वानराचें वर्णन करणारी जी श्रुति तीच ती होय ' असें मानणें अधिक सयुक्तिक आहे. कारण जसें ह्या श्रुतीमध्यें वैश्वानराचें वर्णन केलें आहे तसेंच हुबेहूब वर्णन या स्मृतीमध्यें परमात्म्याचें केलेलें दिसतें. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय असें ठरलें. शंका :—ह्या स्मृतीमध्यें परमात्म्याची स्तुती केली आहे. कारण ' त्याला नमस्कार असो ' असें शेवटीं म्हटलें आहे; आणि स्तुतीमध्यें तर एखाद्याचा मोठेपणा दाखविण्याकरितां वाटेल त्या गोष्टीचा निर्देश करतात; त्या सर्व प्रमाणसिद्ध असाव्या लागत नाहींत. तेव्हां ' वैश्वानराचें वर्णन हें ह्या स्मृतीला मूळ प्रमाण आहे ' असा तर्क करतां येत नाहीं. उत्तर :—(स्मृतीमध्यें सांगितलेली गोष्ट प्रमाणसिद्ध आहे असें जर दाखवितां येतें, तर तिला मुद्दाम अप्रमाण समजणें हें चुकीचें आहे.) शिवाय, अशा प्रकारची प्रचंड स्तुति श्रुतीवांचून नुसत्या मनुष्याकडून होणें शक्य नाहीं. शिवाय, परमात्म्याचें ' स्वर्ग हें मस्तक आहे ' इत्यादि प्रकारचें वर्णन इतर स्मृतींमध्यें स्तुति

केल्याशिवायही केलेलें आढळतें. तेव्हां, एकंदरीनें विचार करतां ‘ वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय ’ असें सिद्ध झालें. (सू. २६) आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वैश्वानर या शब्दानें परमात्मा घेतां येत नाहीं. कारण वैश्वानर हा शब्द ‘ परमात्मा ’ या अर्थी प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्यें वैश्वानराला ‘ अग्नि ’ असें स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय, ‘ गार्हपत्याग्नि हा वैश्वानराचें हृदय आहे ’ असें सांगितलें आहे. तसेंच वैश्वानराला ‘प्राणाहुती देण्याची जागा’ असेंही म्हटलें आहे. तेव्हां ‘वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि’ असेंच मानलें पाहिजे. तसेंच, ‘वैश्वानर हा पुरुषाच्या आंत आहे’ असें जें सांगितलें आहे तें देखील जठराग्नीलाच जुळत आहे. आतां ‘ त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे ’ इत्यादि विशेष वर्णनावरून परमात्मा घेतला पाहिजे असें तुम्हीं म्हटलें खरें; परंतु जठराग्नि घेण्याविषयीं आम्हीं दाखविलेलीं कारणें जोंपर्यंत संभवत आहेत तोंपर्यंत वैश्वानर या शब्दानें परमात्माच घ्यावा असा निश्चय तुम्हांला करतां येणार नाहीं. किंवा वैश्वानर या शब्दानें भूताग्नि (लोकांतील प्रसिद्ध अग्नि–) च घ्यावा. कारण तो अग्नीच असल्यामुळें आम्हीं दिलेलीं कारणें त्याला संभवतात; व तुम्हीं परमात्मा घेण्याविषयीं जें ‘त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे’ इत्यादि कारण दाखविलें आहे तेंही त्या भूताग्नीला जुळतें; कारण भूताग्नीचा सर्व लोकांशीं संबंध आहे असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. अथवा, त्या भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी देवता वैश्वानर या शब्दानें घ्यावी. ‘ स्वर्ग हें मस्तक आहे ’ इत्यादि वर्णन त्या देवतेला संभवेल. कारण, देवतांच्या अंगी विशेष प्रकारचें सामर्थ्य असतें. तेव्हां वैश्वानर या शब्दानें परमात्मा घेतां येत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—ह्या ठिकाणीं परमात्मा सांगितला नाहीं असें मानणें बरोबर नाहीं. आतां, जरी तूं दाखविलेल्या कारणांवरून वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि असें सिद्ध होतें तरी जठराग्नीवरच ‘ ज्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे ’ इत्यादि प्रकारच्या परमेश्वराची भावना करून उपासना करावी असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे; किंवा परमात्म्याचें ध्यान करतां यावें या हेतूनें जठराग्नि या उपाधीनें युक्त अशा परमात्म्याचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें मानावें. जर ह्या श्रुतीमध्यें कोणत्याही प्रकारानें परमात्म्याचा संबंध न मानतां नुसत्या जठराग्नीचेंच वर्णन केलें आहे असें मानलें तर ‘ त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे ’ इत्यादि वर्णन मुळींच संभवणार नाहीं. आतां ‘ भूताग्नि किंवा देवता घेतली असतां हें वर्णन जुळतें ’ असें जें तुझें म्हणणें आहे तें बरोबर नाहीं हें पुढील सूत्रीं स्पष्ट होईल. शिवाय, ह्या वैश्वानराला दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्यें ‘ पुरुष ’ असें म्हटलें आहे. जर वैश्वानर या शब्दाचा अर्थ नुसता जठराग्नि असाच घेतला तर ‘तो पुरुषाच्या आंत आहे’ एवढें मात्र म्हणतां येईल; पण त्याला ‘ पुरुष ’ शब्द लागणार नाहीं. आतां, परमात्मा घेतला म्हणजे तो सर्वस्वरूपी असल्यामुळें त्याला ‘ पुरुष ’ असें म्हणतां येतें; व ‘ पुरुषाच्या आंत आहे ’ असेंही म्हणतां येतें. ह्या सूत्रामध्यें ‘ पुरुष आहे ’ असें जे म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं ‘ पुरुषासारखा आहे ’ असा दुसरा पाठ आहे. तो पाठ घेतला असतां सूत्राचा अर्थ असाः—ह्या वैश्वानराला दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्यें ‘ पुरुषासारखा ’ असें म्हटलें आहे. जर वैश्वानर या शब्दाचा अर्थ नुसता जठराग्नि असाच घेतला तर फक्त ‘तो पुरुषाच्या आंत आहे’ एवढें मात्र म्हणतां येईल. पण त्याला ‘पुरुषासारखा’ असें म्हणतां येणार नाहीं; आणि परमात्मा घेतला म्हणजे ‘तो पुरुषा-सारखा आहे ’ असें म्हणतां येतें; कारण परमात्म्याला पुरुषाप्रमाणें मस्तक वगैरे अवयवांची कल्पना ह्या वैश्वानराच्या वर्णनांतच केली आहे. (सू. २७) वैश्वानर म्हणजे भूताग्नि किंवा देवता असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, भूताग्नि हा अचेतन असून नुसता उष्ण व प्रकाशरूपी आहे. जरी त्याचा ‘ सूर्य ’ या रूपाने स्वर्गलोकाशीं संबंध आहे तरी ‘ स्वर्ग हें त्याचें मस्तक

आहे ' ही कल्पना त्याला जुळत नाहीं. कारण अग्नि हा विकारच आहे व स्वर्ग हा विकारच आहे. तेव्हां या दोन विकारांचें ऐक्य कसें होईल ? व ऐक्य झाल्याशिवाय ' स्वर्ग हें त्याचें मस्तक आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ? तसेंच, देवतेच्या अंगीं जरी सामर्थ्य असलें तरी ' तिचें स्वर्ग हें मस्तक आहे ' असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, स्वर्ग वगैरे पदार्थ त्या देवतेनें उत्पन्न केलेले नाहींत; पण परमेश्वरानें सर्व ब्रह्माण्ड उत्पन्न केलें असल्यामुळें ब्रह्माण्डाचे जे अवयव आहेत ते परमेश्वराचे अवयव आहेत असें मानण्याला कांहीं हरकत नाहीं. शिवाय, देवतेच्या अंगीं जें सामर्थ्य आहे तेंही परमात्म्यानेंच दिलेलें आहे; तेव्हां खरें सामर्थ्य परमेश्वराचेंच होय. शिवाय, भूताग्नि, देवता, किंवा जठराग्नि या सर्वांना आत्मा हा शब्द लागत नाहीं तो नाहींच. तेव्हां वैश्वानर हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू. २८) ह्या श्रुतीमध्यें ' वैश्वानर ', ' अग्नि ' वगैरे शब्द भिन्नार्थक आहेत म्हणून जठराग्नि घेतला पाहिजे, व ' स्वर्ग हें मस्तक आहे ' ह्या वर्णनावरून परमात्मा घेतला पाहिजे. तेव्हां या दोन्ही गोष्टींना अनुलक्षून जठराग्नीवरच परमेश्वराची भावना करून उपासना करावी; किंवा जठराग्नि या उपाधीनें युक्त अशा परमेश्वराची उपासना करावी अशा दोन्ही तऱ्हा पूर्वी सांगितल्या. परंतु येथे जैमिनि ऋषीचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्यें जठराग्नीचा संबंध बिलकूल न घेतां परमात्म्याचीच साक्षात् उपासना सांगितली आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत नाही. आतां, जठराग्नि न घेतला तर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' असें जें सांगितलें आहे ते जुळणार नाहीं असें समजूं नये. कारण, अगोदर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' हें जठराग्नीला उद्देशून म्हटलेंच नाहीं. कारण, जठराग्नीचें प्रकरण येथें चालूं नाहीं, व ह्या वाक्यांत जठराग्नीचाच वाचक असा एकही शब्द नाहीं; तर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' हें परमात्म्याला उद्देशूनच म्हटलें आहे. (वैश्वानर व अग्नि हे शब्द परमात्म्याचेही वाचक होतात हें पुढें स्पष्ट होईल.) टाळूपासून हनवटीपर्यंतचा जो गळ्यावरचा टीचभर भाग त्या भागावर परमेश्वराचें ऐक्य कल्पिलें आहे. आतां, तो भाग एकंदर सर्व शरीररूपी पुरुषाचा अवयव असल्यामुळें तो भाग (किंवा परमेश्वर) पुरुषाच्या आंत आहे असें म्हणतां येतें. कारण अवयव हा, तो ज्याचा अवयव आहे त्याच्या (अवयवीच्या) आंत आहे असें म्हणतात. जसें झाडाची फांदी ही झाडाचा अवयव असल्यामुळें ती झाडाच्या आंत आहे असें म्हणतात तसेंच हें होय. किंवा विराट्-स्वरूपी पुरुषाच्या आंत परमात्मा हा साक्षिरूपानें असल्यामुळें त्या परमात्म्याला ' पुरुषाच्या आंत आहे ' असें म्हणतां येईल. एकंदरींत, येथें परमात्माच घ्यावा असें ठरलें. आतां वैश्वानर व अग्नि हे शब्द देखील ह्या परमात्म्यालाच लावावे. ते असे:—' विश्व ' म्हणजे सर्वव्यापी असा जो ' नर' म्हणजे पुरुष तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; किंवा ' विश्वाचा ' म्हणजे सर्व, जगाचा ' नर ' म्हणजे करणारा तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; किंवा ' विश्व ' म्हणजे सर्व, ' नर ' म्हणजे जीव, ते आहेत ज्याच्या (प्रजा) तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; आणि जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. विश्वानर या शब्दालाच ' अ ' हा प्रत्यय लागून वैश्वानर शब्द सिद्ध होतो. ह्या ' अ ' प्रत्ययानें विश्वानर शब्दाचा अर्थ बदलत नाहीं. ह्या प्रत्ययाला ' स्वार्थी प्रत्यय ' असें म्हणतात. जसें जो रक्षस् तोच राक्षस. जो वयस् तोच वायस (कावळा). याप्रमाणेंच जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. तसेंच, अग्नि हा शब्द देखील परमात्म्यालाच लावतां येतो. 'अग्' म्हणजे अग्राला म्हणजे कर्माच्या फलाला जो 'नी' म्हणजे नेतो म्हणजे पोंचवितो तो अग्नि म्हणजे परमात्मा होय. आतां ' त्याचें गार्हपत्य हें हृदय आहे ' व ' तो प्राणाहुतीची जागा ' आहे असें जें म्हटलें आहे तें देखील, परमात्मा हा सर्वस्वरूपी असल्यामुळें त्याच्या संबंधानें जुळतें. तेव्हां येथें नुसत्या

परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे असें सिद्ध झालें. (सू. २९) आतां 'प्रादेशाएवढा' असें जें म्हटलें आहे तेंही परमात्म्याच्या संबंधानें जुळतें. जरी परमात्मा हा सर्वव्यापी आहे तरी उपासक लोकांवर अनुग्रह करावा या हेतूनें तो परमात्मा प्रादेशाएवढें स्वरूप धारण करून प्रकट होतो, म्हणून त्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलें आहे. किंवा 'प्रदेश' म्हणजे हृदय वगैरे विशेष प्रकारच्या जागा, त्यांमध्यें हा परमात्मा प्रकट होतो म्हणून 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलें आहे; तेव्हां तेंही विरुद्ध होत नाहीं. हें आश्मरथ्य नांवाच्या आचार्याचें मत आहे. (सू. ३०) जसें शेर या मापानें मोजलेल्या जंवसाला हे 'शेर' जंवस आहेत असा व्यवहार केला जातो तसा प्रादेशाएवढ्या हृदयामध्यें राहणाऱ्या मनाच्या योगानें ज्ञात होणाऱ्या परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटले आहे. आतां, जंवसाला जसें स्वतःचें परिमाण आहे व तें 'शेर' या मापाच्या योगानें फक्त व्यक्त होतें, तसें येथें परमात्म्याला स्वतः जरी कोणतेंच परिमाण नाहीं तरी ज्याअर्थी ह्या श्रुतीमध्यें परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलेंच आहे त्याअर्थी तें कसें तरी जुळविलेंच पाहिजे. परमात्याला जरी स्वतःचें परिमाण नाहीं तरी मनाच्या योगानें त्याचे ध्यान करतां येतें म्हणून मनाचें परिमाण त्याला आहे अशी कल्पना केली आहे असें समजावें. अथवा, श्रुतीमध्यें 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलें आहे म्हणूनच उपासक लोक परमात्म्याचें (तो जरी सर्वव्यापी आहे तरी) प्रादेशाएवढ्या रूपानेंच ध्यान करतात. अशा रीतीनें 'प्रादेशाएवढा' ही श्रुति लावावी. हें बादरिनांवाच्या आचार्याचें मत आहे. (सू. ३१) अथवा वाजसनेयिशाखेच्या ब्राह्मणग्रंथामध्यें येथलेंच प्रकरण चालू करून 'विराट्स्वरूपी वैश्वानराचें जे स्वर्गापासून पृथिवीपर्यंत अवयव त्यांची उपासकानें आपल्या टाळूपासून हनुवटीपर्यंतच्या भागावर भावना करावी' असें सांगितलें आहे. आतां, टाळूपासून हनुवटीपर्यंतचा भाग प्रादेशाएवढाच आहे. तेव्हां त्या प्रादेशाएवढ्या भागावर कल्पिलेल्या परमात्म्याला 'प्रादेएशावढा' असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. आतां, ह्या छांदोग्य उपनिषदांत जें वैश्वानराचें वर्णन केलें आहे तें जरी वाजसनेयिशाखेच्या ब्राह्मण ग्रंथामध्यें केलेल्या वैश्वानराच्या वर्णनाहून थोडें निराळें आहे, तरी 'परमेश्वर प्रादेशाएवढा आहे' ही गोष्ट दोन्हीकडेही सांगितली असल्यामुळें 'दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे' असें मानण्याला कांहीं हरकत नाहीं. या सूत्रांत सांगितलेलें मत जैमिनि नांवाच्या आचार्याचें आहे. (सू. ३२) शिवाय 'मस्तकापासून हनुवटीपर्यंतच्या भागामध्यें परमात्मा आहे' असें जाबाल उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां येथेंही परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. आतां, त्या वैश्वानराला 'अभिविमान' असें सूत्र २४ मध्यें म्हटलें आहे तेंही पुढील रीतीनें परमात्म्याला जुळतें. 'अभि' म्हणजे मुख्य रीतीनें—म्हणजे मीच ब्रह्म आहे अशा रीतीनें—जो 'विमीयते' म्हणजे जाणला जातो तो अभिविमान. किंवा 'अभि' म्हणजे अभिगत म्हणजे सर्वव्यापी, आणि 'विमान' म्हणजे मान-(परिमाण-) रहित, तो अभिविमान. अथवा 'अभिविमान' म्हणजे सर्व जग निर्माण करणारा. एकंदरीनें परमात्म्याला 'अभिविमान' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.]

वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् ॥ २४ ॥

२४ वैश्वानर (म्हणजे परमात्मा) होय. कारण साधारणशब्दासंबंधानें एक विशेष सांगितला आहे. (७)

'आपला[1] आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणतें ? ' (छां० ५।११।१) तसेंच 'हा जो वैश्वानर आत्मा त्यालाच तूं सध्यां चांगलें जाणतोस (म्हणून) तोच आम्हांला सांग ' (छां० ५।११।६) असा उपक्रम करून नंतर ' स्वर्ग, सूर्य, वायु, आकाश, जल आणि पृथ्वी हे तेजस्वी वगैरे धर्मांनीं युक्त आहेत ' असें सांगून त्यांपैकीं एकएकट्याच्या उपासनेची निंदा करून व 'हे (स्वर्ग वगैरे पदार्थ) वैश्वानराचे शिर वगैरे अवयव आहेत ' असें सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:—' प्रादेशाएवढा[2] आणि अभिविमानै[3] असा जो हा वैश्वानर आत्मा त्याची जो उपासना करितो तो सर्व लोकांमध्यें, सर्व भूतांमध्यें, सर्व आत्म्यांमध्यें, अन्न भक्षण[4] करितो. ह्या वैश्वानर आत्म्याचें तेजस्वी (असा जो स्वर्ग तो) शिर आहे. अनेक रूपें असलेला (जो सूर्य तो) डोळा आहे. अनेक तऱ्हेनें वाहणें हा ज्याचा स्वभाव असा (जो वायू तो) प्राण आहे. व्यापक (असें जें आकाश तें)

---

१. प्राचीनशाल, सत्ययज्ञ, इन्द्रद्युम्न, जन आणि बुडिल या नांवाचें पांच वैदिक ब्राह्मण एके ठिकाणीं जमून विचार करूं लागले कीं आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणतें ? (हे दोन प्रश्न निरनिराळे नव्हेत. आत्मरूपीं ब्रह्म कोणतें असा या प्रश्नाचा अभिप्राय आहे). आपल्या प्रश्नाचा उलगडा व्हावा म्हणून ते पांच जण उद्दालकनामक ब्राह्मणाकडे गेले. परंतु त्या उद्दालकालाही आत्म्याची चांगली माहिती नव्हती म्हणून तो उद्दालक त्या पांचांना बरोबर घेऊन अश्वपति राजाकडे गेला. अश्वपति राजानें त्या सहा जणांचा सत्कार केल्यानंतर त्या अश्वपतीला त्यांनीं सांगितलें कीं 'तूं वैश्वानर आत्म्याला चांगलें जाणत आहेस तर तो आम्हांला सांग.' नंतर ' उद्यां सकाळीं सांगेन ' असें तो बोलला. पुढें दुसरे दिवशीं सकाळीं स्नानसंध्या वगैरे नित्यकर्म करून पवित्रपणानें ते सर्व राजासहवर्तमान एके ठिकाणीं जमले असतां राजानें ' हल्लीं तूं कोणत्या आत्म्याची उपासना करतोस ?' असा प्रत्येकाला क्रमानें प्रश्न केला. तेव्हां प्राचीनशालानें ' मी स्वर्गाची उपासना करतो ' असें उत्तर दिलें. सत्ययज्ञानें ' मी सूर्याची उपासना करतों ' असें उत्तर दिलें. इन्द्रद्युम्नानें ' मी वायूची उपासना करतों ' असें उत्तर दिलें. जनानें ' मी आकाशाची उपासना करतों ' असें सांगितलें. बुडिलानें ' मी उदकाची उपासना करतों ' म्हणून सांगितलें. तसेंच उद्दालकानें ' मी पृथिवीची उपासना करतों ' म्हणून सांगितलें. हीं त्यांचीं उत्तरें ऐकून राजा म्हणाला कीं स्वर्ग, सूर्य, वायु आकाश, उदक आणि पृथिवी हे खरे वैश्वानर नव्हेत. तर त्या वैश्वानराचे अनुक्रमें ' मस्तक, डोळा, प्राण, (शरीराचा) मध्यभाग, बस्तिस्थान (मूत्राशय) व पाय ' असे अवयव आहेत. ह्या अवयवांनाच वैश्वानर समजून जर तुम्हीं उपासना केली असती तर तुमची मोठी हानि झाली असती. अशा रीतीनें राजानें प्रत्येकाच्या उपासनेची निंदा करून मग 'स्वर्ग, सूर्य वगैरे ज्याचे मस्तक डोळा वगैरे अवयव आहेत ' अशा खऱ्या परमेश्वररूप वैश्वानराचा त्या सर्वांना उपदेश केला.

२. प्रादेश म्हणजे टीच; प्रादेशाएवढा म्हणजे टीचभर.

३. या शब्दाच्या अर्थाबद्दल सूत्र ३३ वरील शेवटलें भाष्य पहा.

४. सर्वत्र विषयांचा उपभोग घेतो.

देहाचा मध्यभाग आहे. धन (देणारें जें उदक[5] तें) बस्तिच[6] आहे. पृथ्वी पायच आहे. वेदि[7] ऊरच आहे. दर्भ हे केंस आहेत. गार्हपत्य[8] अग्नि हृदय आहे. अन्वाहार्यपचन हा मन आहे. आहवनीय हा मुख आहे ' (छां० ५।१८।१-२) इत्यादि. आतां ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं वैश्वानर या शब्दानें जठराग्नि सांगितला आहे, किंवा भूताग्नि[9], किंवा त्या (भूताग्नी-) चा अभिमान बाळगणारी देवता, किंवा जीव, किंवा परमेश्वर ? शंका.—हा संशय येण्याचें कारण काय? उत्तर:—कारण असें आहे कीं जठराग्नि, भूताग्नि आणि (भूताग्नीचा अभिमान) बाळगणारी देवता या तिन्ही अर्थांना 'वैश्वानर' हा शब्द साधारण आहे; व जीव आणि परमेश्वर या दोन्ही अर्थांना ' आत्मा ' हा शब्द साधारण आहे. तेव्हां ह्या पांच अर्थांमध्यें कोणता अर्थ घ्यावा व कोणता अर्थ टाकावा (हें कांहीं न समजल्यामुळें) संशय उत्पन्न होत आहे. मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? (माझें म्हणणें असें आहे कीं वैश्वानर या शब्दानें) जठराग्नि घ्यावा. कारण, या विशेष अर्थी वैश्वानर या शब्दाचा कांहीं ठिकाणीं प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ:—जो हा पुरुषाच्या आंत (पोटांत) आहे, ज्याच्या योगानें खाल्लेलें अन्न पचतें तो हा वैश्वानर अग्नि होय ' (बृ० ५।९) इत्यादि. अथवा वैश्वानर या शब्दानें सामान्य अग्निही घेतां येईल. कारण ' सामान्य अग्नि ' या अर्थीही वैश्वानर या शब्दाचा प्रयोग आढळतो; उदाहरणार्थ :—दिवसाचें चिन्ह[10] असा वैश्वानर अग्नि (म्हणजे सूर्य) सर्व लोकांकरितां देवांनीं उत्पन्न केला ' (ऋ. सं. १०।८८।१२). अथवा वैश्वानर या शब्दानें ' जिचें अग्नि हें शरीर आहे अशी (त्या अग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता ' ही घेतां येईल. कारण त्या अर्थीही वैश्वानर या शब्दाचा प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदाहरणार्थ :— ' आमचेवर वैश्वानराची मर्जी राहो; कारण तो भुवनांचा राजा आहे, सुख देणारा आहे आणि ऐश्वर्ययुक्त आहे ' (ऋ. सं. १।९८।१) इत्यादि श्रुती ऐश्वर्यानें युक्त अशी वैश्वानर देवता मानिली तरच लागतात. आतां वैश्वानराला ' आत्मा ' हा शब्द विशेषण दिला असल्यामुळें आणि आरंभीं ' आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणते ? '

---

५. उदकापासून धान्य उत्पन्न होतें व धान्यापासून द्रव्यप्राप्ति होते म्हणून उदक हें ' धन देणारें ' आहे असें म्हटलें आहे.

६. मूत्राशय.

७. अग्नीचें स्थान, ज्याला ' स्थंडिल ' असें म्हणतात तें. येथून शरीरावर होमशाळेची कल्पना केली आहे. कारण, ज्याप्रमाणें होमशाळेंत अग्नीमध्यें आहुती देतात त्याप्रमाणें लोकही जेवतेवेळीं आरंभींच आपल्या शरीरामध्यें प्राणाहुती देत असतात.

८. गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन व आहवनीय या नांवाचे तीन अग्नी अग्निहोत्री राखीत असतात.

९. पंचमहाभूतांपैकीं ' तेज '-रूप महाभूत.

१०. सूर्य उगवला म्हणजे दिवस उगवला असें म्हणतात; म्हणून सूर्योदय हें दिवसाचें चिन्ह आहे असें म्हटलें आहे.

(छां० ५।११।१) असा (वैश्वानर या शब्दावांचून) नुसता ' आत्मा ' या शब्दाचाच प्रयोग केलेला असल्यामुळें 'आत्मा' या शब्दाच्या धोरणानें वैश्वानर हा शब्द लाविला पाहिजे असें जरी म्हणाल तरी देखील वैश्वानर या शब्दानें जीवात्मा घ्यावा. कारण, तो भोक्ता अशा रूपानें वैश्वानराच्या (जठराग्नीच्या) जवळ आहे.[11] शिवाय (' प्रादेशाएवढा ' हें विशेषणही उपाधीमुळें संकुचित झालेल्या त्या जीवात्म्याला संभवतें. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमेश्वर नव्हे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वैश्वानर या शब्दानें परमेश्वर घेणेंच रास्त आहे. कशावरून ? साधारण शब्दासंबंधानें एक विशेष सांगितला आहे यावरून. जरी वैश्वानर शब्द तीन अर्थांना, आणि आत्मा शब्द दोन अर्थांना, अशा रीतीनें हे दोन्ही आत्मा व वैश्वानर शब्द अनेक अर्थांना साधारण आहेत तरी या दोन्ही शब्दांसंबंधानें येथें एक विशेष सांगितलेला दृष्टीस पडतो. त्यामुळें ' ते दोन्ही शब्द येथें परमेश्वरवाची आहेत ' असें आपल्याला समजतां येतें. तो विशेष असा :— ' हा जो वैश्वानर आत्मा त्याचें तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक) तें शिर आहे. ' (छां० ५।१८।२) इत्यादि. ह्या ठिकाणीं ' ज्याचें स्वर्गलोक हें शिर आहे ' इत्यादि प्रकारचा व एका निराळ्या अवस्थेप्रतें[12] प्राप्त झालेला असा परमेश्वरच ध्यान करण्याकरतां प्रत्यगात्मा[13] या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. परमेश्वर हा (सर्व वस्तूंचें) कारण आहे म्हणून त्याचें अशा रूपानें वर्णन करतां येतें. कारण, कार्यांच्या सर्व अवस्था कारणाला असल्यामुळें[14] ' स्वर्गलोक वगैरे त्या परमेश्वराचे अवयव आहेत ' हें म्हणणें जुळतें. शिवाय ' तो सर्व लोकांमध्यें, सर्व भूतांमध्यें, सर्व आत्म्यांमध्यें[15] अन्न भक्षण करितो' (छां. ५।१८।१) ह्या श्रुतींत सांगितलेलें 'सर्व लोक' वगैरे ठिकाणीं मिळणारें फल हें (वैश्वानर या शब्दानें परमेश्वररूप) मूल कारण घेतलें तरच संभवतें. शिवाय, 'अशा रीतीनेंच ह्या (ज्ञानी मनुष्या-) चीं सर्व पातकें जळून जातात' (छां. ५।२४।३) ह्या वाक्यांत ' वैश्वानराला जाणणाऱ्याचीं सर्व पातकें जळून जातात ' असें जें सांगितलें आहे तें, तसेंच ' आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणतें ? ' (छां. ५।११।१) असा या भागाचा ' आत्मा ' व ' ब्रह्म ' या दोन शब्दांनीं जो आरंभ केला आहे तो, हीं सर्व ब्रह्माचीं चिन्हें आहेत; आणि त्यांवरून परमेश्वरच प्रतीत होतो. म्हणून वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय. (२४)

---

११. जसें गंगेवर घर आहे या वाक्यांत गंगा या शब्दानें गंगेच्या जवळचा तीर घेतात, तसें जीवात्मा हा वैश्वानराच्या जवळ असल्यामुळें वैश्वानर या शब्दानें (लक्षणेनें) जीवात्मा घ्यावा.

१२. त्रैलोक्यस्वरूपी होणें या अवस्थेप्रत.

१३. सर्वांच्या आंत असणें या रूपानें.

१४. वेदान्तमतीं कारण आणि कार्य एकच आहेत म्हणून ज्या कार्याच्या अवस्था त्याच कारणाच्याही अवस्था होत.

१५. शरीरामध्यें.

स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति ॥ २५ ॥

२५ स्मृतीमध्यें सांगितलेलें रूप अनुमान आहे म्हणून-(हा वैश्वानर हा परमेश्वर होय). (७)

आणखीही ह्या कारणास्तव वैश्वानर हा परमेश्वरच होय. कारण 'ज्याचें अग्नि हें मुख आहे, स्वर्गलोक हें शिर आहे, आकाश ही नाभि आहे, पृथ्वी हे पाय आहेत, सूर्य हा डोळा आहे, दिशा हे कान आहेत, असा जो लोकांचा आत्मा (परमेश्वर) त्याला नमस्कार असो' ह्या स्मृतीमध्यें 'अग्नि हें मुख आहे, स्वर्ग हें शिर आहे' इत्यादि त्रैलोक्यात्मक रूप परमेश्वराचेंच सांगितलें आहे. हें जें स्मृतीमध्यें सांगितलेलें रूप त्यावरून 'या स्मृतीला मूलभूत श्रुति आहे' असें अनुमान आपल्याला करतां येतें. म्हणून हें रूप 'वैश्वानर हा शब्द परमेश्वर या अर्थाचा आहे' अशा विषयीं अनुमानच आहे. अनुमान म्हणजे चिन्हैं किंवा ज्ञापक. सूत्रांतील 'म्हणून' (संस्कृत 'इति') हा शब्द कारणवाचक आहे. म्हणजे 'येथें रूप हें चिन्ह किंवा ज्ञापक आहे म्हणूनही वैश्वानर हा परमात्माच होय' असा सूत्राचा अर्थ होय. आतां जरी 'जो लोकांचा आत्मा (परमेश्वर) त्याला नमस्कार असो' ही स्तुति आहे, तरी अशा प्रकारची स्तुति देखील, या स्मृतीला मूलभूत असें वेदवाक्य असल्यावांचून, चांगल्या रीतीनें संभवत नौंहीं. 'ज्याचें स्वर्गलोक हें शिर, आकाश हें नाभि, सूर्यचंद्र हे डोळे, दिशा हे कान, आणि पृथ्वी हे पाय आहेत असें विद्वान लोक वर्णन करतात तो (परमेश्वर) सर्व भूतांना उत्पन्न करणारा आणि अतर्क्य स्वरूपाचा आहे असें तूं जाण' इत्यादि स्मृतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. (२५)

---

१. ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झालें असतां दुसऱ्या वस्तूचें ज्ञान होतें त्या पाहिल्या वस्तूला दुसऱ्या वस्तूचें 'चिन्ह' म्हणतात. उदाहरणार्थ :—एखादे ठिकाणीं 'धूर' आहे असें ज्ञान झालें असतां तेथें 'विस्तव' आहे असें ज्ञान होतें. म्हणून 'धूर' हें विस्तवाचें 'चिन्ह' होय. या धूरालाच 'ज्ञापक' असें म्हणतात. कारण, तो धूर विस्तवाचें ज्ञान करून देतो. प्रकृत स्थळीं 'स्मृतीमध्यें परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे' ही गोष्ट 'श्रुतीमध्यें परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे' या गोष्टीचें चिन्ह होय. कारण, 'श्रुतींत परमेश्वराचें रूप वर्णिलें असल्याशिवाय स्मृतीमध्यें तें रूप वर्णिलें जात नाहीं' असा नियम आहे. आतां, ज्या श्रुतींत तें परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे ती श्रुति कोणती म्हणाल तर हीच वैश्वानर-श्रुति होय. कारण, स्मृतींतलें वर्णन याच श्रुतीशीं बरोबर जुळतें. म्हणून या वैश्वानर-श्रुतींत जो वैश्वानर हा शब्द आहे तो परमेश्वर-वाचक घेतला पाहिजे.

२. असल्या प्रकारची प्रचंड स्तुति श्रुतीवांचून नुसत्या मनुष्याच्या हातून होणें शक्य नाहीं.

शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथादृष्ट्युपदेशादसंभवात्पुरुषमपि चैनमधीयते ॥ २६ ॥

२६ शब्द (भिन्नार्थक आहेत) वगैरे (कारणां-) वरून आणि अंतःस्थिति (सांगितली) आहे यावरून (वैश्वानर हा परमात्मा) नव्हे असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण 'तशा रीतीनें पहावें' असें सांगितलें आहे. (असें न मानावें तर सांगितलेले धर्म) संभवत नाहींत. आणि हा (वैश्वानर) पुरुष आहे असेंही (कांहीं लोक) पठन करतात. (७)

आतां येथें पूर्वपक्षी म्हणतोः—वैश्वानर म्हणजे परमेश्वर असें मानणें रास्त नाहीं. कशावरून ? शब्द (भिन्नार्थ आहेत वगैरे कारणां-) वरून, आणि अन्तःस्थिति सांगितली आहे यावरून. प्रथमतः शब्द (भिन्नार्थक आहेत; ते सांगतोः–) वैश्वानर हा शब्द (लोकामध्यें) भिन्न अर्थी प्रसिद्ध आहे म्हणून त्याचा येथें परमेश्वर हा अर्थ संभवत नाहीं. 'तसेंच तो हा वैश्वानर अग्नि' (श. ब्रा. १०।६।१।११) या श्रुतीमध्यें जो अग्नि हा शब्द आहे तोही भिन्न अर्थी प्रसिद्ध असल्यामुळें परमेश्वर या अर्थी संभवत नाहीं.[1] सूत्रांतील 'वगैरे' ह्या शब्दानें 'गार्हपत्य अग्नि हें (वैश्वानराचें) हृदय आहे' (छां० ५।१८।२) इत्यादि श्रुतीमध्यें सांगितलेली तीन अग्नींची कल्पना,[2] आणि 'म्हणून (जेवतेवेळीं) जें अन्न पूर्वी येईल तें होमाचें' (छां० ५।१९।१) इत्यादि श्रुतीमध्यें 'वैश्वानर हा प्राणाहुतीचें[3] स्थान आहे' असें सांगणें, हीं दोन कारणें घ्यावीं. ह्या कारणांवरून 'वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि होय' असें समजावें. तसेंच, 'ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा (वैश्वानरा–) ला जो जाणतो' (श० ब्रा० १०।६।१।११) या श्रुतीमध्यें वैश्वानराची अंतःस्थिति देखील सांगितली आहे. आणि ती तर जठराग्नीलाच जुळते. आतां 'तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक तो) त्याचें शिर आहे' (छां० ५।१८।२) इत्यादि विशेष सांगितला असल्यामुळें वैश्वानर हा परमात्मा होय असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तरः– श्रुतीमध्यें दोन्ही तऱ्हेचा विशेष दृष्टीस पडत असतां 'पर-

१. तेव्हां अग्नि या शब्दाचा परमेश्वर असा अर्थ नाहीं हें सिद्ध झालें. आतां ज्याअर्थी तो अग्नि हा शब्द शतपथ ब्राह्मणामध्यें वैश्वानराला लाविला आहे त्याअर्थी वैश्वानर या शब्दाचा देखील परमेश्वर असा अर्थ नाहीं हें स्पष्टच आहे.

२. गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन व आहवनीय या तीन अग्नींची क्रमानें हृदय, मन व मुख या वैश्वानराच्या तीन अवयवांवर कल्पना केली आहे. आतां हे तीन अग्नी अग्नीचेच अवयव होऊं शकतात. कारण ते अग्नीचेच प्रकार आहेत; म्हणून हा अग्नि जठराग्नीच होय.

३. प्राणाहुति ह्या जठराग्नीलाच देतात हें सर्व लोकांना महशूर आहे. तेव्हां ज्याअर्थी वैश्वानराला प्राणाहुतीचें स्थान असें म्हटलें आहे त्याअर्थी वैश्वानर या शब्दाचा जठराग्नि हाच अर्थ घेतला पाहिजे.

मेश्वराबद्दलचाच विशेष घ्यावा आणि जठराग्नीबद्दलचा घेऊं नये ' असा निश्चय तुम्हीं कशावरून केला ? किंवा (मनुष्य–शरीराच्या) आंत व बाहेर असणारा जो भूताग्नि त्याचा येथें ' ज्याचें स्वर्ग हें शिर आहे ' अशा रीतीनें निर्देश केला आहे असें मानतां येईऽ. कारण ' ही पृथिवी व हा स्वर्ग हे दोन आणि आकाश, हें ज्या (अग्नी-) नें सूर्यरूपानें व्यापिलें आहे ' (ऋ० सं० १०।८८।३) इत्यादि मंत्रावरून ' त्या भूताग्नीचा देखील भूलोक वगैरेंशीं संबंध आहे ' असें समजतें. अथवा अग्निरूपीं शरीराचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेचें (तिच्या स्वतःच्या) सामर्थ्यामुळें स्वर्गलोक वगैरे अवयव असूं शकतील. तेव्हां, यावरून ' वैश्वानर हा परमेश्वर नव्हे ' असें सिद्ध झालें. ह्या पूर्वपक्षावर उत्तरः— तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' तशा रीतीनें पहावें' असें सांगितलें आहे. याचा अर्थः— शब्द वगैरे कारणांवरून वैश्वानर या शब्दाचा परमेश्वर हा अर्थ न घेणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? तशा रीतीनें म्हणजे जठराग्नीला न सोडतां (परमेश्वराला) पहावा असें सांगितलें आहे यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें ' मन हें ब्रह्म आहे असें मानून त्याची उपासना करावी ' (छां० ३।१८।१) इत्यादि वाक्यांत (मनावर ब्रह्माची भावना करावी) असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणे येथें ' जठराग्नी जो वैश्वानर त्याचे ठिकाणीं परमेश्वराची भावना करावी ' असें सांगितलें आहे. अथवा ज्याप्रमाणें ' (आत्मा) मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे, तो प्रकाशरूपीं आहे ' (छां० ३।१४।२) इत्यादि वाक्यांत (मन वगैरे उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वराचें ध्यान करावें) असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें जठराग्निरूप उपाधीनें युक्त असा परमेश्वर ध्यानाचा विषय म्हणून सांगितला आहे. जर येथें ' परमेश्वराचें प्रतिपादन करावें ' असें श्रुतीचें तात्पर्य नसेल व नुसतें जठराग्नीचें प्रतिपादन करण्याविषयीं तात्पर्य असेल, तर ' तेजस्वी (असा सूर्यलोक) ज्याचें शिर आहे ' (छां० ५।१८।२) इत्यादि वाक्यांत ज्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या मुळींच संभवणार नाहींत. आतां ' भूताग्नि आणि त्याचा अभिमान बाळगणारी देवता हे जरी घेतले तरी देखील ह्या विशेष गोष्टी संभवत नाहींत ' हें आम्ही पुढील सूत्रांत सांगूं. शिवाय, नुसता जठराग्नीच सांगण्याविषयीं जर येथें श्रुतीचें तात्पर्य असेल तर त्याला ' पुरुषाच्या आंत स्थिति ' हीच गोष्ट फक्त संभवेल, पण ' पुरुषत्व ' संभवणार नाहीं. आणि हा (वैश्वानर) तर पुरुष आहे असें देखील वाजसनेयि–शाखेचे लोक पठन करतात. उदाहरणार्थ :— ' जो पुरुष तोच हा वैश्वानर अग्नि होय. ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो तो (सर्व ठिकाणीं अन्न भक्षण करतो) ' (श. ब्रा. १०।६।१।११). आतां परमेश्वर हा सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें ' पुरुष असणें ' आणि ' पुरुषाच्या आंत

---

४. तेव्हां ज्याअर्थी भूताग्नीचा तिन्ही लोकांशीं संबंध आहे त्याअर्थीं ' भूताग्नीचें स्वर्ग हें शिर आहे ' असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

राहणें ' ह्या दोन्ही गोष्टी त्याला जुळतात. जे लोक ह्या सूत्राचा शेवटचा भाग ' आणि हा वैश्वानर पुरुषासारखा आहे असें देखील (कांहीं लोक) पठन करतात ' अशा वाचतात, त्यांच्या मतीं सूत्राचा अर्थ असा :—नुसता जठराग्नि घेतला तर ' त्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे ' एवढेंच फक्त संभवेल, पण ' तो पुरुषासारखा आहे ' असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि हा वैश्वानर तर ' पुरुषासारखा ' आहे असें देखील वाजसनेयि–शाखेचे लोक पठन करतात. उदाहरणार्थ :—' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११). आतां हा (वैश्वानर) ' पुरुषासारखा ' कसा आहे हें येथल्या प्रकरणावरून समजलें पाहिजे; म्हणजे आधिदैविक पदार्थांमध्यें स्वर्गलोक हें त्याचें शिर आहे, पृथिवी त्याचा पाया (म्हणजे पाय) आहे वगैरे; व आध्यात्मिक पदार्थांमध्यें प्रसिद्ध जें उपासकाचें शिर तें त्याचें शिर आहे व प्रसिद्ध जी हनुवटी ती त्याचा पाया (म्हणजे पाय) आहे वगैरे; अशा रीतीनें तो वैश्वानर ' पुरुषासारखा ' आहे असें समजलें पाहिजे[५]. (२६)

अत एव न देवता भूतं च ॥ २७ ॥

२७ म्हणूनच (वैश्वानर म्हणजे भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता नव्हे आणि भूताग्नीही नव्हे. (७)

आतां पूर्वीं तूं जें विधान केलें आहेस कीं " मंत्रामध्यें भूताग्नीचा देखील स्वर्गलोक वगैरेंशीं संबंध सांगितलेला आढळत असल्यामुळें ' तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक तो) ज्याचें शिर आहे ' इत्यादि अवयवांची कल्पना त्या भूताग्नीसंबंधानेंच केली आहे किंवा ऐश्वर्यामुळें तो भूताग्नि जिचें शरीर आहे अशा देवतेसंबंधानेंच केली आहे असें मानतां येईल " त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तें असें :—' म्हणूनच ' म्हणजे पूर्वीं सांगितलेल्या कारणावरूनच, वैश्वानर म्हणजे (भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता नव्हे. तसेंच, वैश्वानर म्हणजे भूताग्नि देखील नव्हे. कारण, एक विकाराला दुसऱ्या विकाराचें स्वरूप प्राप्त होत नसल्यामुळें फक्त उष्णता आणि प्रकाश हें ज्याचें स्वरूप अशा भूताग्नीला ' त्याचें स्वर्ग हें शिर आहे ' इत्यादि अवयवांची कल्पना जुळत नाहीं. तसेंच देवतेला जरी ऐश्वर्य आहे तरी तिला देखील ती अवयवांची

---

५. परमेश्वराला स्वर्ग वगैरे अवयव कल्पिले आहेत. आतां, अवयव पुरुषालाच असतात म्हणून ' परमेश्वर पुरुषासारखा आहे ' अशी कल्पना केली आहे हें उघड आहे. तसेंच मस्तकापासून हनुवटीपर्यंत जें उपासकाचे टीचभर अवयव आहेत त्यांच्याशीं ईश्वराच्या (आधिदैविक) अवयवांचें ऐक्य कल्पिलें आहे. आतां, तें ऐक्य ईश्वराला पुरुषाचे अवयव आहेत म्हणजे तो पुरुषासारखा आहे असें कल्पिल्यावांचून संभवत नाहीं. म्हणून तो पुरुषासारखा आहे अशी कल्पना केली आहे हेंही स्पष्टच आहे.

कल्पना जुळत नाहीं. कारण, एक तर ती स्वतः कोणाचें कारण नाहीं. आणि दुसरें, तिचें ऐश्वर्यही परमेश्वरावरच अवलंबून आहे. शिवाय, ' आत्मा शब्द लागत नाहीं ' हा दोष ह्या सर्व व्याख्यानांवर येतोच. (२७)

साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः ॥ ८ ॥

२८ साक्षात् (परमेश्वरच येथें उपास्य म्हणून सांगितला आहे) असें जरी मानिलें तरी विरोध नाहीं असें जैमिनि म्हणतो. (७)

' प्रकृत श्रुतीमध्यें जठराग्नि हा ज्याचें चिन्ह आहे किंवा जठराग्नि हा ज्याला उपाधि आहे असा परमेश्वर उपास्य म्हणून सांगितला आहे ' असें पूर्वी ' त्याला अंतःस्थिति आहे ' वगैरे हेतूवरून प्रतिपादन केलें. परंतु आतां येथें जैमिनि आचार्याचें असें म्हणणें आहे कीं येथें परमेश्वरच साक्षात् म्हणजे, तो चिन्हयुक्त किंवा उपाधियुक्त आहे असें मानल्यावांचूनच, उपास्य म्हणून सांगितला आहे असें जरी मानिलें तरी देखील कोणताही विरोध येत नाहीं. शंकाः—(वैश्वानर या शब्दानें) जठराग्नि घेतला नाहीं तर ' त्याला अंतःस्थिति आहे ' हें सांगणें आणि ' (भिन्नार्थक) शब्द वगैरे आहेत ' इत्यादि कारणें विरुद्ध होतील. उत्तरः—त्याला अंतःस्थिति आहे हें सांगणें तर मुळींच विरुद्ध होत नाहीं. कारण ह्या ठिकाणीं ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११) या वाक्यांत केलेलें वर्णन जठराग्नीसंबंधानें केलेलें नाहीं. कारण येथें जठराग्नीचें प्रकरण चालू नाहीं; व जठराग्नीचा वाचक असा प्रत्यक्ष शब्दही नाहीं. तर पुरुषाच्या शिरापासून हनुवटीपर्यंतच्या अवयवांवर (परमेश्वराच्या अवयवांची भावना करून जें परमेश्वराचें) पुरुषाशीं साम्य कल्पिलें आहे त्याला अनुलक्षून ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११) हें वर्णन केलें आहे. ' वृक्षाचे ठिकाणीं स्थित असलेल्या फांदीला पहातो ' या वाक्यांतील वर्णना-

---

१. (सू. २७) जर ती देवता स्वर्गाचें कारण असती तर तिच्यापासून उत्पन्न झालेला स्वर्ग हा तिचा एक प्रकारचा (म्ह. शिररूप) अवयव आहे असें म्हणतां आलें असतें.

२. आतां, जरी त्या देवतेनें स्वर्ग उत्पन्न केला असें गृहीत धरलें तरी स्वर्ग उत्पन्न करण्याची शक्ति तिची स्वतःची नाहीं; ती शक्ति तिला परमेश्वरानेंच दिलेली आहे. तेव्हां ती देवता फक्त नांवाला मात्र कारण होणार आहे. तर असें कारण धरून तिचा स्वर्ग अवयव आहे असें मानण्यापेक्षां ज्या परमेश्वरानें खरोखरीच स्वर्ग उत्पन्न केला आहे त्या परमेश्वराचाच तो स्वर्ग एक प्रकारचा अवयव आहे असें मानणें अधिक चांगलें.

१. (सू. २८) हीं कारणें सू. २६ मध्यें सांगितलीं आहेत.

२. उपासकाच्या हनुवटीपासून मस्तकापर्यंतच्या टीचभर भागावर परमेश्वराची भावना केली आहे. आतां त्या भागाची पायापासून मस्तकापर्यंत जो संपूर्ण पुरुष त्याच्या आंत स्थिति आहे असें म्हटलें पाहिजे. कारण, अवयव हा, तो ज्याचा अवयव असेल त्याच्या

प्रमाणेंच हें वर्णन होय. अथवा आध्यात्मिक आणि आधिदैविक या रीतींनीं कल्पिलेलें जें पुरुषाशीं साम्य, तद्रूप उपाधीनें युक्त जो प्रकृत परमात्मा त्याचें जें नुसतें साक्षिरूप (उपाधींनीं रहित असें रूप) त्यासंबंधानें ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे ' (श. ब्रा. १०।६।१।११) असें म्हटलें आहे.[३] एकंदरींत, मागच्यापुढच्या संदर्भावरून ' येथें परमात्माच घ्यावा ' असा निश्चय होत असल्यामुळें वैश्वानर हा शब्दही (पुढें दाखविलेल्या) कोणत्या तरी व्युत्पत्तीनें (परमात्मा) ह्याच अर्थी घेतला पाहिजे. विश्व (म्ह. सर्व) असा जो नर (म्ह. जीव[४]); किंवा विश्वाचा (म्ह. सर्व विकारांचा) जो नर (म्ह. कर्ता); किंवा विश्व (म्ह. सर्व) नर (म्ह. जीव) आहेत (प्रजा) ज्याची तो विश्वानर म्हणजे परमेश्वर होय. कारण, तो सर्व पदार्थांचा आत्मा आहे.[५] आतां, जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. विश्वानर या शब्दापासून ज्या (' अ ') या तद्धित प्रत्ययामुळें वैश्वानर शब्द झाला आहे तो तद्धित प्रत्यय (मूळ शब्दाचा) अर्थ फिरवीत नाहीं. ज्याप्रमाणें राक्षस व वायस शब्दांतील तद्धित प्रत्यय (रक्षस् व वयस् या) शब्दांचा अर्थ फिरवीत नाहीं त्याप्रमाणेंच हें होय. अग्नि हा शब्द देखील ' अग् ' म्ह. अग्राप्रत (म्ह. कर्माच्या फलाप्रत) ' नी ' म्ह. नेणारा इत्यादि व्युत्पत्तीवरून परमेश्वर याच अर्थाचा होईल. तसेंच ' गार्हपत्य वगैरेंची कल्पना ' व ' प्राणाहुतीचा आश्रय होणें ' या दोन गोष्टी[६] परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें त्यालाही जुळतात. (२८)

आतां (वैश्वानर या शब्दानें) परमेश्वर घेतला तर ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' (छां. ५।१८।१) ही श्रुति त्याला कशी लागते तें दाखविण्याकरितां सूत्रकार आरंभ करतात:—

आंत असतो असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. जसें वृक्षाची फांदी हा वृक्षाचा अवयव असून तो वृक्षाच्या आंत आहे असें म्हणतात, त्याप्रमाणें पुरुषाचा अवयवही पुरुषाच्या आंत आहे असें म्हणतां येईल. तेव्हां त्या भागावर कल्पिलेल्या परमेश्वराचीही पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

३. सोपाधिक परमेश्वराचें जें दृश्य स्वरूप त्याच्या आंत निरुपाधिक परमेश्वराची साक्षिरूपानें स्थिति आहे असा अभिप्राय.

४. परमेश्वर हा सर्व पदार्थांचा आत्मा असल्यामुळें तो सर्वजीव-स्वरूपी आहे असें म्हणतां येतें.

५. विश्वानर या शब्दाच्या तीन अर्थांपैकीं पहिल्या अर्थाचें हें कारण दाखविलें आहे. ' परमात्मा हा सर्वांचें कारण आहे ' असें दुसरा अर्थ घेण्याचें कारण समजावें. तसेंच ' परमात्मा हा सर्वांचा ईश्वर आहे ' असें तिसरा अर्थ घेण्याचें कारण समजावें. (आ.)

६. सू. २६ वरील २ व ३ टीपा पहा.

अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः ॥ २९ ॥

२९ व्यक्तीमुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें आश्मरथ्य म्हणतो. (७)

परमेश्वर जरी सर्व परिमाणांच्या पलीकडे आहे, तरी तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे याचें कारण त्याची व्यक्ति होते. (याचा अर्थः–) परमेश्वर हा उपासक लोकांकरितां खरोखर प्रादेशाएवढा व्यक्त होतो किंवा प्रदेश म्हणजे हृदय वगैरे ज्या व्यक्त होण्याच्या जागा त्या ठिकाणीं विशेष रीतीनें व्यक्त होतो. तेव्हां परमेश्वराची व्यक्ति होत असल्यामुळें त्याला देखील ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' ही श्रुति लागते असें आश्मरथ्य आचार्य मानतात. (२९)

अनुस्मृतेर्बादरिः ॥ ३० ॥

३० ध्यानामुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें बादरि म्हणतो. (७)

अथवा प्रादेशाएवढ्या हृदयामध्यें असणारें जें मन त्याच्या योगानें परमेश्वराचें लोक ध्यान करतात म्हणून ' हा प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे असें समजावें. जसें ' शेर ' नामक मापानें मोजलेल्या जंवसांना ' हे जंवस शेर आहेत ' असें म्हणतात तसेंच हें होय. आतां जंवसांना स्वतःचेंच परिमाण आहे व तें शेर या मापाच्या संबंधानें फक्त व्यक्त होतें; पण येथें परमेश्वराला ' हृदयाच्या संबंधानें व्यक्त होईल ' असें स्वतःचें कांहींच परिमाण नाहीं ही गोष्ट जरी खरी आहे, तथापि श्रुतीमध्यें तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे, तेव्हां 'या म्हणण्याला ध्यान हा एक प्रकारचा आधार संभवतो ' एवढेंच आम्हाला सांगावयाचें आहे. किंवा हा परमेश्वर जरी प्रादेशाएवढा नाहीं तरी ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' ही श्रुति लागावी म्हणून ' (उपासक लोकांनीं) प्रादेशाएवढ्या रूपानें युक्त अशा परमेश्वराचें ध्यान करावें' असा या श्रुतीचा अर्थ करावा तेव्हां परमेश्वराचें ध्यान होत असल्यामुळें ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें ही श्रुति परमेश्वराला लागते असें बादरि आचार्य मानतात. (३०)

संपत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति ॥ ३१ ॥

३१ भावनेमुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें जैमिनि म्हणतो. कारण (इतर ठिकाणीं श्रुति) तसेंच सांगते. (७)

अथवा भावनेमुळें श्रुतीमध्यें ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे असें मानावें. कशावरून ? अशावरून कीं ज्या वाजसनेयि शाखेच्या ब्राह्मण-ग्रंथामध्यें हेंच

१. म्हणजे टीचभर जें मन त्याच्या योगानें परमेश्वराचें ध्यान करतां येतें म्हणून परमेश्वरही टीचभर होय असें म्हणतां येतें. तेव्हां हें ध्यान येथें ' परमेश्वर प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हणण्याला आधारभूत आहे.

प्रकरण सुरू आहे तेथें त्रैलोक्य-स्वरूपी वैश्वानराचे जे स्वर्गापासून पृथिवीपर्यंत (आधि-दैविक) अवयव त्यांचें, मस्तकापासून हनुवटीपर्यंत जे आध्यात्मिक अवयव त्यांचे ठिकाणीं, ऐक्य कल्पून परमेश्वराची प्रादेशाएवढ्या वैस्तूवर भावना सांगितलेली आहे. उदा०:- ' पूर्वीं देव हे ईश्वर जणूं काय प्रादेशाएवढा आहे असें पूर्णपणें जाणून त्याप्रत प्राप्त झाले. म्हणून आतां ज्यांचे योगानें त्याची प्रादेशाएवढ्या वस्तूवर भावना करतां येईल ते (त्याचे अवयव) मीं तुम्हाला सांगतों असें म्हणून नंतर तो राजा आपले मस्तकाकडे बोट करून म्हणाला: हा अैतिष्ठा (-नामक) वैश्वानर होय. डोळ्याकडे बोट करून म्हणाला:—हा तेजस्वी (—नामक) वैश्वानर होय. नाकाकडे बोट करून म्हणाला:—हा पृथग्वर्त्मात्मा(-नामक) वैश्वानर होय. मुखांतील आकाशाकडे बोट करून म्हणाला:—हा बहुल (-नामक) वैश्वानर होय. मुखांतील उदकाकडे बोट करून म्हणाला:—हा रयि (-नामक) वैश्वानर होय. हनुवटीकडे बोट करून म्हणाला:—हा प्रतिष्ठा (-नामक) वैश्वानर होय. ' हनवटी म्हणजे मुखाच्या खालचा भाग. आतां जरी वाजसनेयि- शाखेच्या ब्राह्मण-ग्रंथामध्यें ' आतिष्ठात्व ' हा गुण स्वर्गाला दिला आहे, व 'तेजस्वीपणा' हा गुण सूर्याला दिला आहे; छांदोग्य उपनिषदामध्यें पुन्हां ' तेजस्वी-पणा ' हा गुण स्वर्गाला दिला आहे व ' विश्वरूपत्व ' हा गुण सूर्याला दिला आहे तरी एवढ्याशा फरकावरून ' दोन्ही ठिकाणीं एकच (वैश्वानर-) विद्या सांगितली आहे ' या गोष्टीला बाध येत नाहीं. कारण ' प्रादेशाएवढा ' हा शब्द दोन्ही ठिकाणीं सारखाच योजिला आहे. शिवाय सर्व शाखांमध्यें हीच (विद्या सांगितलेली) दिसून येते. तेव्हां भावनेमुळें तो ' प्रादेशाएवढा आहे ' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे हें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे असें जैमिनि आचार्य मानतात. (३१)

---

१. उपासकाचा हनुवटीपासून मस्तकापर्यंतचा जो भाग तो प्रादेशाएवढा आहे. ह्याच भागावर (म्हणजे वस्तूवर) परमेश्वराची भावना सांगितली आहे.

२. सर्व लोकांच्यावर असणारा स्वर्गलोक.

३. 'वैश्वानर होय' म्हणजे वैश्वानराचा (मस्तकरूप) अवयव होय. येथें सर्व वाक्यांमध्यें ' वैश्वानर ' शब्द ' वैश्वानराचा अवयव ' या अर्थीं योजिला आहे असें समजावें.

४. सूर्य.

५. ' पृथक् ' म्हणजे नानाप्रकारचें ' वर्त्म ' म्हणजे वाहणें हें आहे ' आत्मा ' म्हणजे स्वभाव ज्याचा तो वायु.

६. व्यापक असें आकाश.

७. द्रव्य देणारें उदक.

८. पायारूप पृथ्वी.

९. राजानें मस्तकाला जरी ' अतिष्ठा ' असें म्हटलें आहे, तरी स्वर्ग हेंच मस्तक असल्यामुळें स्वर्गाला हा ' अतिष्ठात्व ' गुण दिला आहे असें समजावें.

१०. डोळ्याला जरी ' तेजस्वी ' असें म्हटलें आहे, तरी सूर्य हाच डोळा असल्यामुळें ' तेजस्वीपणा ' हा गुण सूर्याला दिला आहे असें समजावें.

आमनन्ति चैनमास्मिन् ॥ ३२ ॥

३२ आणि हा (परमेश्वर) ह्या (मस्तक आणि हनुवटी यांच्या मधल्या जागे-) मध्यें राहतो असें (जाबाल शाखेचे लोक) पठन करतात. (७)

' ह्यामध्यें म्हणजे मस्तक व हनुवटी यांच्या मध्यभागामध्यें हा परमेश्वर राहतो ' असें जाबाल शाखेचे लोक पठन करतात. उदा०-' जो हा अनंत आणि अव्यक्त[२] असा आत्मा आहे तो अविमुक्तामध्यें (म्ह. संसारी जीवांमध्यें) राहतो. (प्र०) तो अविमुक्त कोठें राहतो ? (उ०) वरणा[४] आणि नासी यांच्या मध्यें राहतो. (प्र०) कोणती वरणा व कोणती नासी ? ' नंतर (या उपनिषदामध्यें) ' हीच (भुंवई-सहित) नासिका वरणा होय, कारण ती इंद्रियांनीं केलेल्या सर्व पापांचें निवारण करते[३]; तशीच ती नासी (नासिका) होय, कारण ती इंद्रियांनीं केलेल्या सर्व पापांचा नाश करते ' असें निश्चित करून पुढें (ते जाबाल लोक) असें पठन करतातः-' (प्र०) या भुंवई व नासिकेमध्यें (ह्या अविमुक्ताचें) स्थान कोणतें ? (उ०) भुंवई व नासिका यांचा जो सांधा तें; तो या स्वर्ग लोकाचा आणि पर लोकाचा[५] सांधा होय ' (जा. १). तेव्हां ' प्रादेशाएवढा ' ही श्रुति परमेश्वराचे संबंधानें जुळते. आतां तो ' अभिविमान आहे ' ही श्रुति ' तो ईश्वर प्रत्यगात्मा आहे ' अशा अभिप्रायाची आहे. सर्व प्राण्यांकडून हा ईश्वर प्रत्यगात्मा अशा रूपानें जाणिला जातो (अभिविमीयते) म्हणून हा 'अभिविमान' होय. किंवा हा प्रत्यगात्मा असल्यामुळें ' अभि ' म्हणजे सर्वत्र असणारा, आणि मानानें (म्ह. परिमाणानें) रहित म्हणून ' विमान ' अशा रीतीनें ' अभिविमान ' होय. किंवा सर्व जगाचा हा कारण असल्यामुळें हा सर्व जग निर्माण करतो (अभिविमीते) म्हणून ' अभिविमान ' होय[६]. तेव्हां यावरून ' वैश्वानर हा परमेश्वरच होय ' असें सिद्ध झालें. (३२)

अध्याय १ पाद २ समाप्त.

---

१. पूर्वी सांगितलेली जी हनुवटीपासून मस्तकापर्यंत प्रादेशाएवढी जागा तीमध्यें परमात्म्याचें स्थान आहे असें जाबालोपनिषदांत सांगितलें आहे. त्यावरून येथेंही परमात्म्याला प्रादेशाएवढा असें म्हणण्यास हरकत नाहीं असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे.

२. दुर्ज्ञेय; कळण्यास कठीण.

३. भुंवई.

४. ' वरणा ' व ' नासी ' यांमध्यें असणाऱ्या जीवात्म्यावर भावनेच्या योगानें परमेश्वराचें ध्यान केलें असतां त्या ध्यानामुळें सर्व पापांचा नाश होतो.

५. पर लोकाचा म्हणजे ब्रह्मलोकाचा.

६. अभिविमान या शब्दामध्यें ' वि ' ह्या उपसर्गानें युक्त अशा ' मा ' धातूचे तीन अर्थ आहेत :-१ जाणणें. २ परिमाण नसणें. ३. उत्पन्न करणें. ह्या तीन अर्थांना धरून ' अभिविमान ' हा शब्द येथें तीन तऱ्हेनें ईश्वराला जुळविला आहे.

अध्याय १ पाद ३.

[येथून पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्यें त्रेचाळीस सूत्रें आहेत व चौदा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या अधिकरणामध्यें सात सूत्रें आहेत. सारांश :- (सू० १) मुंडकोपनिषदामध्यें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा ' परमात्मा ' आहे किंवा दुसराच कोणी आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्म्याहून निराळाच कोणी तरी असावा. कारण श्रुतीमध्यें ह्या आधाराला ' मोक्षाला पोंचविणारा सेतु ' असें म्हटलें आहे. आतां ' सेतु हा मर्यादित असतो ' असें लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे; आणि परमेश्वराला तर मर्यादा मुळींच नाहीं असें श्रुतीनेंच स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां, परमात्म्याहून जो निराळा आधार घ्यावयाचा तो सांख्यांनीं कल्पिलेलें ' प्रधान ' हाच घ्यावा. कारण, तें प्रधान सर्वांचें कारण असल्यामुळें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार होऊं शकेल. किंवा स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा वायुरूपी ' सूत्रात्मा ' घ्यावा. कारण तो सूत्रात्मा सर्वांचा आधार आहे असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. अथवा ' जीवात्मा ' घ्यावा. कारण तो जीवात्मा भोक्ता असल्यामुळें त्याला सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार असें म्हणतां येईल. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा ' परमात्मा ' च घेतला पाहिजे. कारण, ह्या श्रुतीमध्यें त्या आधाराला ' आत्मा ' असा जो शब्द लाविला आहे तो परमात्म्यालाच जुळतो; प्रधानाला मुळींच जुळत नाहीं. तसेंच, तो शब्द ' सूत्रात्मा ' आणि ' जीवात्मा ' ह्या दोघांनाही चांगल्या रीतीनें जुळत नाहीं. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचा आधार आहे असें छांदोग्य उपनिषदामध्यें स्पष्टच सांगितलें आहे. त्यावरूनही येथें सांगितलेला स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा परमात्माच घेतला पाहिजे. नाहीं तर ' छांदोग्यामध्यें एक आधार सांगितला आहे, आणि मुंडकामध्यें दुसराच सांगितला आहे ' असा दोन श्रुतींमध्यें विरोध येईल. शिवाय स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें वर्णन करणाऱ्या वाक्याच्या मागें व पुढें, ब्रह्माचें वर्णन स्पष्ट ' ब्रह्म ' या शब्दानेंच केलें आहे. तेव्हां मधल्या वाक्यांतही ब्रह्माचेंच वर्णन केलें आहे असें मानिलें पाहिजे. आतां ' हें सर्व ब्रह्म आहे ' या श्रुतींत ब्रह्म आणि जग यांचें सामानाधिकरण्य सांगितलें असल्यामुळें अशी कदाचित् शंका येईल कीं जसा एखादा वृक्ष कांहीं डहाळ्या, कांहीं फांद्या व कांहीं मुळें मिळून अनेक प्रकारचा असतो, तसा आत्मा देखील चित्रविचित्र प्रकारचा असावा. म्हणून ही शंका दूर करण्याकरितां मुद्दाम ह्या मुंडकोपनिषदांतील श्रुतीमध्यें ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' असें म्हटलें आहे. या वाक्याचें तात्पर्य असें:—ह्या अनेक तऱ्हेच्या सर्व वस्तूंनीं युक्त आणि चित्रविचित्र प्रकारचा आत्मा आहे असें समजूं नका. तर अज्ञानानें भासणारा हा सर्व प्रपंच खोटा आहे असें समजुन त्या एका आत्म्याला जाणा असें समजा. जसें 'ज्यावर देवदत्त बसला आहे तें आण ' असें वाक्य उच्चारलें असतां आणणारा मनुष्य नुसतें देवदत्ताचें आसन आणतो, देवदत्तासकट आसन आणीत नाहीं; तसें 'ज्याचे ठिकाणीं पृथिवी वगैरे सर्व पदार्थ ओंवलेले आहेत त्याच एका आत्म्याला जाणा ' ह्या वाक्यामध्येंही ' त्याच ' या शब्दानें पृथिवी वगैरे पदार्थांनीं युक्त असा आत्मा न घेतां पृथिवी वगैरे-विकारांनीं रहित असाच घेतला पाहिजे. तेव्हां आत्मा हा वृक्षासारखा अनेक तऱ्हेचा आहे ही शंका बरोबर नाहीं. शिवाय, पृथिवी वगैरे कल्पित वस्तू खऱ्या आहेत असें मानणारा जो

मनुष्य त्याची काठकोपनिषदामध्यें निंदाच केली आहे; तेव्हां, आत्मा हा वास्तविक अनेक तऱ्हेचा आहे असें समजूं नये. ' हें सर्व ब्रह्म आहे ' या श्रुतीचें तात्पर्य 'हा प्रपंच सर्व खोटा आहे ' असें समजावें; आत्मा हा वास्तविक अनेक तऱ्हेचा आहे असें समजूं नये. कारण बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें आत्मा हा मिठाच्या खड्यासारखा एका तऱ्हेच्या (म्हणजे ज्ञानरूपी) रसानें भरलेला आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां एकंदरींत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. आतां ह्या स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला ' सेतु ' असें जें म्हटलें आहे त्याचा उद्देश ' सेतूसारखा हा आधार मर्यादित आहे ' असें दाखविण्याचा नाहीं, तर सेतु जसा गाडी, घोडे वगैरे वस्तूंना धारण करतो तसा हा आधार सर्व वस्तूंना धारण करतो एवढेंच दाखविण्याचा आहे. कारण ह्या आधाराला ' सेतु ' म्हटलें आहे. म्हणून या आधाराला सेतूच्या सर्वच गोष्टी असल्या पाहिजेत असा कांहीं नियम नाहीं. सेतु हा मातीचा व लांकडाचा केलेला असतो म्हणून हा आधार देखील मातीचा व लांकडाचाच आहे असें तुम्ही देखील कबूल करणार नाहीं. शिवाय, सेतु या शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरूनही ' धारण करणारा ' इतकाच अर्थ त्या शब्दापासून निघतो, मर्यादितपणाचा अर्थ निघत नाहीं. आतां येथें दुसरें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं ही शेवटली शंका घेण्याचें येथें मुळींच कारण नाहीं. ' मोक्षाला पोंचविणारा सेतु ' असें जें म्हटलें आहे तें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला मुळीं म्हटलेंच नाहीं, तर आत्म्याच्या ज्ञानाला व वाणीच्या त्यागाला म्हटलें आहे. कारण त्या दोन गोष्टीच मोक्षाला साधनभूत आहेत.

(सू० २) स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो परमात्माच घेतला पाहिजे याचें आणखी एक कारण असें आहे कीं श्रुतीमध्यें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें प्रकरण चालू करून पुढें हीच आधाररूपी वस्तु अज्ञान वगैरे दोषांपासून मुक्त झालेल्या लोकांना प्राप्त होते असें सांगितलें आहे. आतां ' मुक्त लोकांना ब्रह्म प्राप्त होतें ' हें तर शास्त्रामध्यें प्रसिद्धच आहे. ' मुक्त लोकांना प्रधान प्राप्त होतें ' असें कोठेंहि प्रसिद्ध नाहीं. तेव्हां हा आधार ब्रह्म आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय ' ह्या स्वर्ग पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला जाणा, इतर भाषण करूं नका ' वगैरे वर्णन जसें येथें केलें आहे, तसेंच वर्णन बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें केलें आहे. पण, तेथें तें वर्णन स्पष्ट परमात्म्याच्या संबंधानेंच केलें आहे. तेव्हां येथील वर्णन देखील परमात्म्याच्या संबंधानेंच आहे असे मानलें पाहिजे. तेव्हां स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.

(सू. ३) अचेतन जें प्रधान तें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे असें समजूं नये. कारण जशी परमात्मा घेण्याविषयीं येथें कारणें दाखविलीं तशीं प्रधान घेण्याविषयीं दाखवितां येत नाहींत. प्रधान या अर्थाचा वाचक असा ह्या श्रुतीमध्यें एकही शब्द नाहीं. उलट ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारे ' सर्वज्ञ ' वगैरे शब्द येथें आढळत आहेत. आणि यावरूनच स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार ' वायु ' आहे असेंही घेऊं नये. कारण त्याचाही वाचक असा येथें शब्द नाहीं.

(सू. ४) जीवात्म्याचें देखील प्रतिपादन करणारा येथें शब्द नाहीं म्हणून हा आधार ' जीवात्मा ' आहे असेंही मानूं नये. जरी आत्मा हा शब्द जीवात्म्याला लागतो तरी त्याला ' सर्वज्ञ ' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण जीवात्म्याचें ज्ञान उपाधीच्या योगानें संकुचित झालें आहे. शिवाय, लहानशा शरीरामध्यें असणाऱ्या एवढ्याशा जीवात्म्याला स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार म्हणणें संभवत देखील नाहीं. आतां येथें असें कोणी म्हणेल कीं स्वर्ग,

पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो प्रधान नव्हे व जीवात्मा नव्हे असें एकाच सूत्रानें सांगावयाचें सोडून सूत्रकारांनीं दोघांबद्दल तिसरें व चौथें अशीं दोन निराळीं सूत्रें कां केलीं ? तर तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जीवात्म्याबद्दल निराळें सूत्र करण्याचा हेतु इतकाच कीं तसें केल्यानें 'हा आधार जीवात्मा नव्हे' एवढ्याच गोष्टीचा पुढील (म्हणजे पांचव्या) सूत्रामध्यें संबंध करतां येतो; व तेवढ्याच गोष्टीचा पुढील सूत्रांत संबंध इष्ट आहे. कारण पुढील (म्ह० पांचव्या) सूत्रांत जें कारण दाखविलें आहे तें फक्त 'हा आधार जीवात्मा नव्हे' अशाविषयींच आहे.

(सू. ५) शिवाय, ह्या श्रुतीमध्यें 'त्याच एका आत्म्याला जाणा' या वाक्यांत एक 'ज्ञाता' व दुसरा 'ज्ञेय' असा भेद दाखविला आहे. आतां त्या दोघांमध्यें 'ज्ञाता' हा अर्थात् जीवात्माच होय; कारण तोच मुमुक्षु आहे. तेव्हां उरलेला जो परमात्मा तोच 'ज्ञेय' आहे असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हां यावरूनही स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय, जीवात्मा नव्हे असें सिद्ध होतें.

(सू. ६) शिवाय, श्रुतीमध्यें मागून परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू झालें आहे. तेव्हां प्रकरणावरूनही हा आधार परमात्माच होय, जीवात्मा नव्हे असें सिद्ध होतें.

(सू. ७) शिवाय स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें प्रकरण चालू करून पुढें ('दोन पक्षी' या) वाक्यामध्यें 'एक भक्षण करतो (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो) व दुसरा स्वस्थ पाहत असतो (म्हणजे उदासीन राहतो)' असें वर्णन केलें आहे. त्यावरून तेथें जीवात्मा आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध होतें. आतां, ह्या मागील वाक्यामध्यें सांगितलेला आधार परमेश्वर मानला नाहीं तर मागून परमेश्वराचा कांहीं संबंध नसतां पुढच्या ('दोन पक्षी' या) वाक्यामध्यें जो ईश्वराचा जीवात्म्याहून पृथक् उल्लेख केलेला आहे तो अगदीं अप्रासंगिक होईल. शंका :—मागील वाक्यामध्यें परमेश्वराचें वर्णन केलें आहे असें मानणाऱ्या तुमच्या मतीं देखील 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्यें जो जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो अप्रासंगिक होईल. उत्तर :—जरी 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्यें जीवाचा उल्लेख केला आहे तरी जीवात्म्याचें वर्णन करण्याविषयीं त्या वाक्याचें तात्पर्य नाहीं. कारण जीवात्मा हा लोकामध्यें प्रसिद्धच आहे; पण ईश्वर मात्र लोकामध्यें प्रसिद्ध नाहीं म्हणून तो जीवात्म्याहून निराळा आहे असें सांगणें श्रुतीला अवश्य आहे. तेव्हां श्रुतीला जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख विवक्षित असल्यामुळें तो उल्लेख अप्रासंगिक आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्यें जीव आणि ईश्वर यांचेंच वर्णन केलें आहे हें आम्हीं पूर्वीं (१–२–११ या सूत्रांत) सांगितलेंच आहे. आतां जरी 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्यें बुद्धि आणि जीव यांचें वर्णन केलें आहे असें पैंगिरहस्यब्राह्मण या ग्रंथामध्यें सांगितलें आहे तरी आम्हांला कांहीं विरोध येत नाहीं. कारण 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्यें जें जीवाचें वर्णन आहे तें निरुपाधिक जीवाचें आहे व येथें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा जीवात्मा नव्हे असें जें म्हटलें आहे तें सोपाधिक जीवात्म्याविषयीं म्हटलें आहे असें आम्ही मानतों. तेव्हां जो निरुपाधिक जीवात्मा तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे असें म्हणण्यास कोणतीही हरकत नाहीं. कारण, निरुपाधिक जीवात्मा व परमेश्वर एकच आहेत. ज्याप्रमाणें घट हा उपाधि टाकून दिला असतां घटाकाश आणि महाकाश एकच होतात त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधी टाकून दिले असतां जीव आणि परमात्मा एकच होतात. तेव्हां येथें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा निरुपाधिक जीवात्मा घेतला म्हणजे त्याच निरुपाधिक जीवा-

त्म्याचा जो ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्यें बुद्धीहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो अप्रासंगिक नाहीं असें म्हणतां येतें. तेव्हां एकंदरींत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो परमेश्वरच होय असें सिद्ध झालें. शंका :—' भूतयोनि हा परमात्माच आहे ' असें पूर्वी (अ. १ पा. २ सू. २१ या सूत्रांत) सिद्ध केलेंच आहे; व त्या भूतयोनीच्या प्रकरणामध्येंच ' तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे ' हें वाक्य आलें आहे. तेव्हां या अधिकरणांत सिद्ध केलेली गोष्ट भूतयोनीच्या अधिकरणांत सिद्ध केली असल्यामुळें हें अधिकरण निरर्थक आहे. उत्तर :—हें अधिकरण निरर्थक आहे असें समजूं नये. कारण भूतयोनीच्या अधिकरणांत जी गोष्ट सिद्ध केली आहे तिचें दृढीकरण करण्याकरितां हें अधिकरण दिलें आहे असें समजावें.]

द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् ॥ १ ॥

१ स्वर्गपृथिव्यादिकांचा (जो) आधार (तो ब्रह्म होय). कारण ' स्व ' शब्द आहे. (१)

अशी श्रुति आहे:-स्वर्ग, पृथिवी आणि आकाश हे ज्याचे ठिकाणीं ओंवलेले आहेत, तसेंच, सर्व प्राणांसहवर्तमान मनही ज्याचे ठिकाणीं ओंवलेलें आहे, त्याच एका आत्म्याला जाणा, दुसरें भाषण सोडा, हा मोक्षाला (पोंचविणारा) सेतु आहे (मुं. २।२।५). ह्या श्रुतीमध्यें ' स्वर्ग वगैरे ज्याचे ठिकाणीं ओंविले आहेत ' असें सांगितलें असल्यामुळें त्या स्वर्गादिकांना कांहीं आधार आहे असें समजतें. आतां तो आधार कोण, तो परमात्मा आहे किंवा एक निराळाच पदार्थ आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तो आधार एक निराळाच पदार्थ आहे. कशावरून ? श्रुतीमध्यें ' हा मोक्षाला (पोंचविणारा) सेतु आहे' असें सांगितलें आहे यावरून. कारण ' सेतूला शेवट असतो ' असें लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे. आणि परमात्म्याला तर ' त्याला अंत नाहीं, त्याला शेवट नाहीं ' (बृ. २।४।१२) ह्या श्रुतीवरून शेवट आहे असें मुळींच मानतां येत नाहीं. आतां, एक निराळाच पदार्थ आधार म्हणून घ्यावयाचा तर स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध असलेलें प्रधान हेंच घ्यावें. कारण, तें (जगाचें) कारण असल्यामुळें ' तें (जगाचा) आधार आहे ' असें म्हणतां येतें. किंवा आधार म्हणजे श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध असलेला वायु घ्यावा. कारण ' हे गौतमा ! वायु हाच तें सूत्र होय. हे गौतमा ! त्या वायुरूपी सूत्रानें हा लोक, परलोक आणि सर्व भूतें गुंफिलीं आहेत '

१. परमात्मा नित्य असल्यामुळें त्याला अंत नाहीं व सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला शेवट नाहीं.

२. उदा०—मृत्तिका ही घटाचें कारण आहे व मृत्तिकेच्या ठिकाणीं घट राहतो म्हणजे मृत्तिका हीच घटाचा आधार आहे.

३. अरुण ऋषीचा पुत्र जो उद्दालक त्यानें ' सूत्रात्मा कोणता ' असा याज्ञवल्क्याला प्रश्न विचारला आहे. त्याचें याज्ञवल्क्यानें या वाक्यांत उत्तर दिलें आहे. उद्दालक हा गौतम गोत्रांत उत्पन्न झाला असल्यामुळें याज्ञवल्क्यानें येथें त्याला 'गौतम' या नांवानें हांक मारिली आहे.

(बृ. ३।७।२) ह्या श्रुतींमध्यें ' वायु हा सर्वांना धारण करतो ' असें सांगितलें आहे. अथवा, (आधार म्हणजे) जीवात्मा घ्यावा. कारण जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें ' तो देखील सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार आहे ' असें म्हणतां येतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—'स्वर्गपृथिव्यादिकांचा जो आधार' इत्यादि. या सूत्राचा अर्थ:—स्वर्ग व पृथिवी हीं आहेत आदि म्हणजे प्रथम ज्यामध्यें तें स्वर्गपृथिव्यादि; म्हणजे स्वर्ग, पृथिवी, आकाश, मन, प्राण एतद्रूप जें जग या वाक्यामध्यें'ओंवलेलें'म्हणून जें सांगितलें आहे त्याचा आधार परब्रह्मच होय असें मानणें रास्त आहे. कशावरून ? 'स्व' शब्द आहे यावरून; म्हणजे 'आत्मा' शब्द आहे यावरून. ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' (मुं. २।२।५) ह्या वाक्यामध्यें 'आत्मा' हा शब्द आहे. आणि हा 'आत्मा' शब्द ' परमात्मा ' घेतला तरच चांगल्या रीतीनें जुळतो; निराळा पदार्थ घेतला तर जुळत नाहीं. कांहीं ठिकाणीं तर स्वतःचा वाचक असा शब्द घालूनच ' ब्रह्म (सर्वांचा) आधार आहे ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. ' हे सोम्य ! ह्या सर्व प्रजांचें मूलकारण सत्‌च आहे; ह्या सर्व प्रजांचा आधार सत्‌च आहे व ह्या सर्व प्रजांचें लयस्थान देखील सत्‌च आहे ' (छां. ६।८।४) शिवाय ह्या (मुंडकोपनिषदा-) मध्यें प्रकृत वाक्याच्या मागील व पुढील वाक्यांमध्यें ब्रह्माचा उल्लेख साक्षात् (ब्रह्म या) शब्दानेंच केला आहे. उदा०—' हें सर्व कर्मरूप आणि ज्ञानरूप (जग) पुरुषच आहे; हें ब्रह्म होय; हेंच श्रेष्ठ होय व हेंच अमृत होय' (मुं. २।१।१०); ' हें जें पूर्वेकडे (दिसतें) तें अमृत असें ब्रह्मच होय, जें पश्चिमेकडे (दिसतें) तेंही ब्रह्मच होय; व जें दक्षिणेकडे व उत्तरेकडे (दिसतें) तेंही ब्रह्म होय ' (मुं. २।२।११). आतां प्रकृत श्रुतीमध्यें ब्रह्म आणि जग यांचा आधाराधेय-भाव संबंध सांगितला असल्यामुळें, आणि ' (हें) सर्व (जग) ब्रह्म आहे ' या वाक्यांत त्यांचें सामानाधिकरण्य सांगितलें असल्यामुळें असा संशय येतो कीं जसा वृक्ष हा कांहीं

---

४. ' स्व ' या शब्दाचा दुसरा अर्थ भाष्यकारांनीं दिला आहे.

५. तेव्हां येथेंही ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार ' असें जें मोघम सांगितलें आहे तें ब्रह्मासंबंधानेंच सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे; असें मानलें नाहीं तर या दोन श्रुतींचा परस्पर मेळ बसणार नाहीं

६. ' स्व ' या शब्दाचा हा तिसरा अर्थ भाष्यकारानीं दिला आहे.

७. हें वाक्य प्रकृत वाक्याच्या मागें आहे.

८. हें वाक्य प्रकृत वाक्याच्या पुढें आहे.

९. ' ज्या ब्रह्माचे ठिकाणीं ' या शब्दांवरून ब्रह्म हें ' आधार ' होय असें समजतें; व म्हणून स्वर्ग, पृथिवी वगैरे जग ' आधेय ' (आधाराचे ठिकाणीं राहणारें) होय असें समजतें.

१०. ' हें सर्व (जग) ब्रह्म आहे ' या वाक्यामध्यें जग हें ब्रह्माचें विशेषण आहे; आणि ब्रह्म हें विशेष्य आहे. या विशेषणविशेष्यभावालाच ' सामानाधिकरण्य ' असें म्हणतात.

डहाळ्या, कांहीं फांद्या, व कांहीं मुळें मिळून अनेक प्रकारचा असतो तसा आत्मा हा चित्रविचित्र प्रकारचा असावा. हा संशय दूर करण्याकरितां 'त्याच एका आत्म्याला जाणा' असें निश्चयानें श्रुति सांगत आहे. म्हणजे या श्रुतीचा अर्थ असा:—उत्पन्न झालेल्या ह्या प्रंपचानें युक्त आणि चित्रविचित्र प्रकारचा असा आत्मा आहे असें जाणूं नका, तर अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेल्या ह्या प्रपंचाचा ज्ञानाच्या योगानें नाश करून सर्वांचा आधार आणि एक प्रकारचा अशा त्याच एका आत्म्याला जाणा. जसें ' ज्यावर देवदत्त बसतो तें आण ' असें म्हटलें असतां (देवदत्ताचें) आसनच आणतात, देवदत्ताला आणीत नाहींत, तसें सर्वांचा आधार आणि एक प्रकारचा जो आत्मा तोच ' जाणावयास ' योग्य म्हणून सांगितला आहे. शिवाय, विकाररूपी आणि खोटें असलेल्या अशा ह्या जगाचा अभिमान बाळगणाऱ्या मनुष्याची पुढील श्रुतीमध्यें निंदा केली आहे :—' ज्याला येथें जणूं काय अनेक वस्तू आहेत असें वाटतें, तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत जातो ' (कां. ४।११). ' आतां सर्व ब्रह्म आहे ' या वाक्यांत जें ब्रह्म आणि जग यांचें सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे तें ' ब्रह्म अनेक प्रकारचें आहे ' असें सांगण्याकरितां नव्हे; तर ' हा प्रपंच खोटा आहे ' असें सांगण्याकरितां आहे. कारण ' जसा एखादा मिठाचा खडा आंतून व बाहेरून सगळा एकरसानेंच भरलेला असतो तसा हा आत्मा आंतून व बाहेरून सगळा ज्ञानानेंच भरलेला आहे ' (बृ. ४।५।१३) या श्रुतीमध्यें तो आत्मा एकप्रकारचा आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. तेव्हां, एकंदरींत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो ब्रह्म होय. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो ब्रह्माहून एक निराळाच पदार्थ असावा, कारण श्रुतीमध्यें त्या (आधारा-) ला 'सेतु' असें म्हटलें आहे व सेतूला तर शेवट असतो; त्यावर आमचें उत्तर:—तो आधार (सेतूप्रमाणें) इतर वस्तूंना धारण करणारा आहे एवढेंच सांगण्याविषयीं ह्या ठिकाणीं ' सेतु ' शब्द घालण्यांत श्रुतीचें तात्पर्य आहे; त्या आधाराला शेवट आहे असें सांगण्याविषयीं तिचें तात्पर्य नाहीं. कारण लोकामध्यें ' सेतु ' हा मातीचा किंवा लांकडाचा केलेला दिसतो म्हणून ह्या श्रुतीमध्यें सागितलेला हा सेतु देखील मातीचा किंवा लांकडाचाच आहे असें कोणीही कबूल करीत नाहींत. शिवाय 'सेतु' या शब्दाचा अर्थही ' धारण करणारा ' असाच आहे, ' ज्याला शेवट आहे तो ' असा नाहीं.

---

११. आतां येथें शंका येते कीं ' ज्यामध्यें स्वर्ग, पृथिवी वगैरे पदार्थ ओंवलेले आहेत त्याच एका आत्म्याला जाणा ' या वाक्यांत ' एका आत्म्याला जाणा ' असें जरी म्हटलें आहे तरी तो एक आत्मा स्वर्ग, पृथिवी वगैरे प्रपंचानें युक्त असा कां घेऊं नये ? स्वर्ग वगैरेंनीं रहित असाच कां घ्यावा ? या शंकेचें उत्तर :— वरील वाक्य उच्चारिलें असतां त्यापासून मनुष्याला ' स्वर्ग वगैरेंनीं रहित असाच आत्मा जाणा ' असाच साहजिक बोध होतो. ही गोष्ट पुढील दृष्टांत-वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे.

कारण ‘ सि ’ बंधन करणें या धातूपासून ‘ सेतु ’ शब्द तयार झाला आहे.[१२]

आतां येथें दुसरा एकजण असें म्हणतो कीं ‘हा मोक्षाला (पोंचविणारा) सेतु आहे’ या वाक्यांत जो सेतु हा शब्द घातला आहे तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला उद्देशून घातला नाहीं, तर ‘ त्याच एका आत्म्याला जाणा ’ या वाक्यांत जें आत्मज्ञान सांगितलें आहे व ‘ इतर भाषण करूं नका ’ या वाक्यांत जो वाणीचा त्याग सांगितला आहे त्यांनाच उद्देशून सेतु हा शब्द घातला आहे; कारण त्या दोन गोष्टी मोक्षाला साधनभूत आहेत. तेव्हां यावरून ‘स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा ब्रह्माहून निराळा असावा, कारण त्याला उद्देशून श्रुतीमध्यें सेतु हा शब्द घातला आहे ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें. (१)

मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ॥ २ ॥

२ (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार ब्रह्म होय.) कारण तो ‘ मुक्तोपसृप्य ’ आहे असें सांगितलें आहे. (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार परब्रह्मच होय. कारण तो (आधार) ‘ मुक्तोपसृप्य ’ आहे असें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. ‘ मुक्तोपसृप्य ’ म्हणजे मुक्त लोकांना उपसृप्य (म्हणजे प्राप्त होण्यास योग्य). आत्म्याहून निराळ्या ज्या देह वगैरे (जड वस्तू) त्यांचे ठिकाणीं ‘ मीच आहें ’ अशी जी आपलेपणाची बुद्धि तिला ‘ अज्ञान ’ म्हणतात. त्या अज्ञानामुळें त्या देह वगैरे वस्तूंना ज्या गोष्टी अनुकूल त्यांवर मनुष्य प्रेम करतो व ज्या गोष्टी प्रतिकूल त्यांचा तो तिटकारा करतो. त्या देह वगैरे वस्तूंचा नाश होतो असें दृष्टीस पडलें म्हणजे त्याला भीति उत्पन्न होते, व मोह उत्पन्न होतो. याप्रमाणें अनेक प्रकारची एकसारखी चाललेली जी ही अनर्थांची परंपरा तिचा आपणा सर्वांना प्रत्यक्ष अनुभव आहेच. त्याच्या उलट अज्ञान, प्रीति, द्वेष वगैरे दोषांनीं रहित जे लोक त्यांना (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार) उपसृप्य म्हणजे प्राप्त होण्यास योग्य आहे असें स्वर्गपृथिव्यादिकांच्या आधाराचें प्रकरण सुरूं करून सांगितलें आहे उदा०— ‘तो पर[२] आणि अवर[३] असा (परमात्मा) पाहिला असतां हृद-

१२. तेव्हां ‘सेतु’ या शब्दाचा अर्थ ‘ बंधन करणारा ’ असा सिद्ध होतो. आतां जो पदार्थ ज्या वस्तूचें बंधन करतो तो पदार्थ त्या वस्तूला धारण केल्याशिवाय त्या वस्तूचें बंधन करूं शकत नाहीं. तेव्हां जो ‘ बंधन करणारा ’ तो ‘ धारण करणारा ’ असणारच. अशा अभिप्रायानें सेतु शब्दाचा ‘ धारण करणारा ’ असा अर्थ येथें सांगितला आहे.

१. या शब्दाचा अर्थ खालील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.

२. कारणरूप.

३. कार्यरूप.

याचा बंध भग्न होतो, सर्व संशय छिन्न होतात, व त्याचीं सर्व कर्में क्षीण होतात ' (मुं २।२।८) असें सांगून पुढें ' तसेंच नाम आणि रूप यांपासून सुटलेला ज्ञानी मनुष्य पराहून पर असा जो दिव्य पुरुष[४] त्याप्रत प्राप्त होतो ' (मुं. ३।२।८) असें सांगितलें आहे. आतां 'ब्रह्म हेंच मुक्त लोकांना प्राप्त होण्यास योग्य आहे' असें शास्त्रांत प्रसिद्ध आहे. उदा०:– ' ज्या वेळीं ह्याच्या मनांतील सर्व इच्छा दूर होतात, त्या वेळीं तो मनुष्य अमर होतो व ह्या लोकींच ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो ' (बृ. ४।४।७) इत्यादि. पण ' प्रधान वगैरे पदार्थ मुक्त लोकांना प्राप्त होण्यास योग्य आहेत. ' असें कोठेंही प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय ' त्याच एका आत्म्याला जाणा, इतर भाषण करूं नका, हा मोक्षाला (पोचविणारा) सेतु आहे ' (मुं० २।२।५) ह्या वाक्यांत सर्व प्रकारचें भाषण सोडून देऊन नंतर ह्या स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार जाणावा असें सांगितलें आहे. आणि हें तर इतर श्रुतीमध्यें ब्रह्मासंबंधानेंच सांगितलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदाहरणार्थ :—' विचारी ब्राह्मणानें त्या परमात्म्यालाच जाणून (त्याचे ठिकाणीं) बुद्धि (दृढ) करावी. उगीच शब्द बोलूं नयेत. कारण तसें करणें म्हणजे जिव्हेला थकविणें होय ' (बृ. ४।४।२१) तेव्हां यावरूनही ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परब्रह्मच होय ' असें सिद्ध झालें. (२)

नानुमानमतच्छब्दात् ॥ ३ ॥

३ (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा जो आधार तो) अनुमानानें सिद्ध केलेलें (प्रधान) नव्हे. कारण ' अतच्छब्द ' आहे. (१)

(स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार) ब्रह्म आहे अशाविषयीं जसें (ब्रह्मवाचक शब्द आहे) असें विशेष कारण दाखविलें तसें (तो आधार) एक निराळाच पदार्थ आहे अशाविषयीं त्या निराळ्या पदार्थाचा वाचक शब्द आहे असें विशेष कारण दाखवितां येत नाहीं. म्हणून सूत्रकार म्हणतात कीं, ' सांख्य–स्मृतीमध्यें अनुमानानें सिद्ध केलेलें जें प्रधान तें ह्या ठिकाणीं स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे ' असें समजूं नये कशावरून ? ' अतच्छब्द ' आहे यावरून. तें जें अचेतन प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारा जो शब्द तो ' तच्छब्द ' होय; नव्हे जो तच्छब्द तो ' अतच्छब्द ' होय. अचेतन जें प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारा ह्या ठिकाणीं एकही शब्द नाहीं, कीं ज्याच्या योगानें ' अचेतन प्रधान हें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचें कारण किंवा आधार आहे ' असें मानता येईल. पण त्याच्या उलट चेतन ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारे शब्द

---

४. पर जें अव्यक्त (म्हणजे माया) त्याहून पर म्हणजे उत्कृष्ट असा जो दिव्य म्हणजे स्वयंप्रकाश पुरुष म्हणजे आत्मा.

मात्र ह्या ठिकाणीं आहेत. उदाहरणार्थ :—' जो सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता ' (मुं. १।१।९) इत्यादि. ह्या कारणास्तवच ' स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार वायु आहे ' असेंही येथें मानतां येत नाहीं (३)

प्राणभृच्च ॥ ४ ॥

४ प्राण धारण करणारा (जीवात्मा) देखील (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे). (१)

प्राण धारण करणाऱ्या जीवात्म्याला ' आत्मा ' व ' चेतन ' असें जरी म्हणतां येतें तरी उपाधीच्या योगानें त्याचें ज्ञान संकुचित झाल्यामुळें त्याला ' सर्वज्ञ ' वगैरे म्हणणें संभवत नाहीं. तेव्हां ' त्या (जीवात्म्याचा) वाचक असा शब्द नाहीं ' ह्याच कारणामुळें प्राण धारण करणारा जीवात्मा देखील स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं. शिवाय (शरीररूपी) उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेला (अर्थात्) जो सर्वव्यापी नव्हे अशा प्राण धारण करणाऱ्या जीवात्म्याला स्वर्गपृथिव्यादींचा आधार म्हणणें चांगल्या रीतीनें संभवत नाहीं. पुढील सूत्रामध्यें जीवात्माच अध्याहृत घेतां यावा यासाठीं हें निराळेंच सूत्र जीवात्म्याबद्दल केलें आहे. (४)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं ?

भेदव्यपदेशात् ॥ ५ ॥

५ भेद दाखविला आहे म्हणून (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे.) (१)

---

१. जीवाच्या अदृष्टामुळें (पापपुण्यामुळें) हें सर्व जग उत्पन्न होतें. म्हणून जीव हा जगाचा आधार (म्हणजे निमित्तकारण) आहे असें जरी मानतां येईल, तरी पण निमित्तकारण या अर्थानें जीवाला आधार मानणें म्हणजे गौण रीतीनें आधार मानणें होय, मुख्य (चांगल्या) रीतीनें नव्हे.

२. येथें शंकाकाराचें म्हणणें असें आहे कीं ' स्वर्गपृथिव्यादींचा जो आधार तो प्रधान नव्हे व जीवही नव्हे; कारण अतच्छब्द आहे ' असें सूत्रकारांनीं एकच सूत्र करावें; पण तसें न करितां त्यांनीं तिसरें सूत्र प्रधानाकरितां व चौथें सूत्र जीवाकरितां अशीं दोन निरनिराळीं सूत्रें कां केलीं ? या शंकेवर उत्तर:—पुढील सूत्रांत जे हेतू दिले आहेत ते जीवालाच लागू आहेत. तेव्हां जीवाबद्दल निराळें सूत्र केलें म्हणजे जीवच तेवढा पुढील सूत्रांत अध्याहृत घेतां येईल. निराळें सूत्र न केलें तर जीव आणि प्रधान हे दोन्ही पुढील सूत्रांत अध्याहृत घ्यावे लागतील; पण प्रधान अध्याहृत घेतलें असतां पुढील सूत्रांतले हेतू जुळणार नाहींत.

शिवाय येथें ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' ह्या वाक्यांत एक ज्ञेय व दुसरा ज्ञाता असा भेद दाखविला आहे. आतां त्यांमध्यें ' ज्ञाता ' हा तर जीवात्माच होय; कारण, त्या जीवात्म्याला मोक्षाची इच्छा आहे. तेव्हां अर्थांतच उरलेलें जें आत्म–शब्दानें दाखवलेलें ब्रह्म तें ' ज्ञेय ' होय; व तेंच स्वर्ग पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे, जीवात्मा नव्हे असें समजतें. (५)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं ?

प्रकरणात् ॥ ६ ॥

६ प्रकरणावरून (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे.) (१)

शिवाय, हें परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. कारण ' हे भगवान् ! कोणती (वस्तु) जाणली असतां हें सर्व जाणलें जातें ' (मुं. १।१।३) ह्या (मागील) वाक्यांत एक वस्तु जाणल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें अशी इच्छा दाखविली आहे. (तेव्हां त्याच्या उत्तरादाखल दिलेल्या ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें परमात्माच घेतला पाहिजे.) कारण सर्वस्वरूपी परमात्म्याचेंच ज्ञान झालें म्हणजे सर्वांचें ज्ञान होतें; नुसता जीवात्मा जाणिला असतां सर्वांचें ज्ञान होत नाहीं. (६)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं ?

स्थित्यदनाभ्यां च ॥ ७ ॥

७ स्थिति आणि भक्षण या (दोन कारणां–) वरूनही (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे). (१)

स्वर्गपृथिव्यादिकांच्या आधाराला अनुलक्षूनच पुढील वाक्य आहे:– ' दोन पक्षी बरोबरीनें वागणारे मित्र ' (मुं. ३।१।१) इत्यादि. या वाक्यामध्यें स्थिति आणि भक्षण या दोन गोष्टी दाखविल्या आहेत. ' त्या दोघांपैकीं एक (जीव) मधुर फळ भक्षण करितो ' या वाक्यांत ' भक्षण ' म्हणजे कर्माच्या फलांचा उपभोग दाखविला आहे. व ' दुसरा (परमात्मा) कांहीं एक न खातां स्वस्थ पहात असतो ' या वाक्यांत ' उदासीनपणानें स्थिति ' दाखविली आहे. या दोन गोष्टींवरून ' त्या वाक्यामध्यें ईश्वर व जीव हे वर्णिले आहेत ' असें सिद्ध होतें. आतां ह्या प्रकृत श्रुतीमध्यें ' स्वर्ग,

पृथिवी वगैरेंचा आधार परमेश्वर आहे ' असें जर मानलें तरच त्या प्रकृत परमेश्वराचा (' दोन पक्षी ' यापुढील श्रुतीमध्यें) जो जीवाहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो जुळतो. असें मानलें नाहीं तर (दोन पक्षी या श्रुतीमध्यें) कांहीं संबंध नसतां विनाकारण अप्रासंगिक गोष्ट सांगितल्यासारखी होईल. शंका:– (मागील श्रुतीमध्यें परमेश्वराचें वर्णन आहे असें मानणाऱ्या) तुमच्या मतीं देखील (' दोन पक्षी ' या श्रुतीमध्यें) जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख अप्रासंगिकच होत आहे. उत्तर:—ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, जीवाच्या वर्णनाविषयीं (' दोन पक्षी ' या श्रुतीचें) तात्पर्य नाहीं. कारण जीव हा प्रत्येक शरीरामध्यें बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त व कर्ता व भोक्ता या रूपानें सर्व लोकांमध्यें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां, त्याचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं. परंतु ईश्वर हा लोकांमध्यें प्रसिद्ध नसल्यामुळें त्याचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे. म्हणून 'त्या परमेश्वराचें येथें अप्रासंगिक वर्णन केलें आहे' असें म्हणणें रास्त नाहीं. ' गुहेमध्यें प्रविष्ट झालेले दोन आत्मे ' (अ. १ पा. २ सू. ११) ह्या अधिकरणामध्येंही (' दोन पक्षी ' या श्रुतीमध्यें ईश्वर आणि जीव वर्णिले आहेत) ह्याच गोष्टीचें प्रतिपादन केलें आहे. आतां पैंगी उपनिषदामध्यें केलेल्या व्याख्यानाला अनुसरून ' दोन पक्षी ' या ऋचेमध्यें बुद्धि व (निरुपाधिक) जीव यांचें वर्णन केलें आहे असें जरी मानलें तरी देखील आमच्या हल्लींच्या म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. कसा ? (उत्तर :—) बुद्धि वगैरे उपाधींच्या काल्पनिक संबंधामुळें घटाकाश (मठाकाश) वगैरेंप्रमाणें प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्नभिन्न भासणारा जो जीवात्मा तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे असें ह्या अधिकरणामध्यें प्रतिपादन केलें आहे. आतां, जो जीवात्मा सर्व शरीरामध्यें उपाधींनीं रहित असा दृष्टीस पडतो तो परमात्माच होय जसें घटाकाश हें घट या उपाधीनें रहित असें पाहिलें असतां महाकाशच होतें, तसें निरुपाधिक जीवात्म्याला परमेश्वराहून निराळा असें म्हणतां येत नाहीं, म्हणून ' तो (निरुपाधिक जीवात्मा) स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे ' असें म्हणतां येत नाहीं. एकंदरींत बुद्धि वगैरे उपाधींशीं आपला संबंध आहे असें मिथ्या समजणारा जो जीवात्मा त्याला उद्देशूनच ' तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय ' असें

१. या श्रुतीच्या अर्थाबद्दल वाद (१।२।१२) या सूत्रावरील भाष्यांत केला आहे तो पहावा.

२. स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार जीव आहे असें मानलें तर ' दोन पक्षी ' या श्रुतीमधील ईश्वराचें वर्णन अप्रासंगिक होईल. पण स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार ईश्वर आहे असें मानलें तर ' दोन पक्षी ' या श्रुतींतील जीवाचा उल्लेख अप्रासंगिक होत नाहीं. कारण, जीव हा लोकप्रसिद्ध आहे आणि लोकप्रसिद्ध वस्तूचा पाहिजे तेथें अनुवाद करितां येतो. जीवाचें परमात्म्याशीं ऐक्य आहे हें दाखविण्याकरितां येथें जीवाचा केवळ अनुवाद केला आहे; जीव लोकप्रसिद्ध असल्यामुळें त्याचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें येथें तात्पर्य नाहीं.

सिद्ध झालें. आतां ही गोष्ट ‘ अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो भूतयोनि तो परमात्माच होय; कारण त्याचेच धर्म सांगितले आहेत ’ (अ. १ पा. २ सू. २१) ह्या मागील अधिकरणांतच सिद्ध केली आहे. कारण, त्या भूतयोनींचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांमध्येंच ‘ ज्याचे ठिकाणीं स्वर्ग, पृथिवी आणि आकाश ’ हें (प्रकृत) वाक्य आलें आहे. परंतु त्या गोष्टीचें विशेष स्पष्टीकरण व्हावें म्हणून ह्या वाक्याचा पुन्हां येथें उपन्यास केला आहे. (७)

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें आठवें आणि नववें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. ८) ह्या अधिकरणामध्यें छांदोग्य उपनिषदाच्या एका वाक्यांतील ‘ भूमा ’ शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. त्या ठिकाणीं ‘भूमा’ म्हणजे ‘ प्राण ’ घ्यावा किंवा ‘ परमात्मा ’ घ्यावा असा संशय येत आहे. व्याकरणावरून पाहिलें असतां ‘ भूमा ’ शब्दाचा ‘ मोठेपणा ’ असा अर्थ होतो. परंतु तो मोठेपणा कोणाचा असा विशेष प्रश्न उद्भवला असतां ‘ आशेपेक्षां प्राण मोठा ’ असें मागें सांगितलें असल्यामुळें प्राणाचा मोठेपणा समजावा किंवा परमात्म्याचें प्रकरण चालू असल्यामुळें परमात्म्याचा समजावा असा येथें संशय येत आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ भूमा ’ म्हणजे ‘प्राण’-च घेतला पाहिजे. कारण, ‘ नांवापेक्षां मोठें काय आहे ’ असा नारदानें प्रश्न विचारिला असतां सनत्कुमारानें ‘ वाणी ’ म्हणून उत्तर दिलें; पुढें ‘ वाणीपेक्षां मोठें काय आहे ’ म्हणून विचारिल्यावर ‘ मन ’ म्हणून उत्तर दिलें; अशा रीतीनें प्रश्नोत्तरें चाललीं असतां ‘ आशेपेक्षां प्राण मोठा ’ असें शेवटचें उत्तर दिलेलें आढळतें. त्यापुढें प्रश्नही केला नाहीं व उत्तरही दिलें नाहीं; व पुढें भूम्याचें वर्णन केलें आहे. तेव्हां ‘ भूमा ’ शब्दाचा अर्थ ‘ प्राण ’ असें सिद्ध होतें. तसेंच पुढें ‘ प्राणाला जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे ’ असें सनत्कुमारानें सांगितलें आहे. आतां ‘ परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करितो तो हा खरा अतिवादी होय ’ हें जें वाक्य प्राणाचा मोठेपणा सांगितल्यानंतर व भूम्याच्या वर्णनापूर्वीं आलें आहे त्या वाक्यांत ‘ सत्य जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे ’ असें सांगितलें असल्यामुळें त्या वाक्यांत प्राणाचा संबंध सुटतो असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, त्या वाक्यांत ‘ हा ’ हें सर्वनाम आलें आहे त्यावरून प्राणाचें प्रकरण सुटलें नाहीं, व ‘ प्राण-द्रष्ट्यालाच तेथें खरा अतिवादी असें म्हटलें आहे ’ असें समजतें; व त्याच प्राण-द्रष्ट्याचा संबंध भूम्यापर्यंत पोंचत आहे. आतां येथें अशी शंका येते कीं ‘ जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाही ’ असें जें भूम्याचें लक्षण केलें आहे तें प्राणाला जुळत नाहीं; पण, ही शंका बरोबर नाही. कारण, निद्रावस्थेमध्यें प्राणाला हें लक्षण जुळतें. त्या वेळीं प्राणानें सर्व इंद्रियें ग्रासलीं असल्यामुळें ‘पाहणें’ वगैरे सर्व प्रकारचे व्यवहार बंद होतात. निद्रावस्थेमध्यें प्राण हाच तेवढा जागा असतो व बाकीच्या इंद्रियांचे व्यापार बंद असतात असें श्रुतीमध्यें देखील सांगितलें आहे. आतां जें भूम्याला ‘सुख ’ असें म्हटलें आहे तेंही प्राणाला संभवतें. कारण निद्रावस्थेमध्यें सुख होतें असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तसेंच, जें भूम्याला ‘अमृत’ असें म्हटलें आहे तेंही विरुद्ध होत नाहीं. कारण, प्राणालाही ‘ अमृत ’ असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. आतां, ‘ आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें या प्रकरणाचा आरंभ केला आहे, तेव्हां भूमा म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे, प्राण घेतां येत नाहीं ’ अशीही शंका घेऊं नये. कारण येथें प्राणालाच ‘ आत्मा ’ म्हणण्याचें श्रुतींचे तात्पर्य आहे. ‘ आई,

बाप, भाऊ, बहीण सर्व प्राणच आहे ' अशा रीतीनें ' प्राण हाच सर्वांचा आत्मा आहे ' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. तसेंच ' प्राण सर्वांचें अधिष्ठान आहे ' असेंही श्रुतीनें सांगितलें आहे; यावरून प्राण हाच मोठा असें अर्थात् सिद्ध होतें. तेव्हां प्राणाला ' भूमा ' असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; कारण, ' भूमा ' म्हणजे ' मोठा ' असें मागें सांगितलेंच आहे. या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं भूमा म्हणजे परमात्माच होय; प्राण नव्हे. कारण, प्राणाच्या नंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे. जसें नांवानंतर नांवापेक्षां मोठी अशी वाणी सांगितली आहे, व वाणीनंतर वाणीपेक्षां मोठें असें मन सांगितलें आहे; तसें प्राणानंतर प्राणापेक्षां मोठा असा भूमा सांगितला आहे. म्हणून तो भूमा प्राणाहून निराळाच असला पाहिजे. शंका :— येथें 'प्राणाहून मोठें काय आहे' अशाबद्दल प्रश्न नाहीं व त्या प्रश्नाचें उत्तरही नाहीं. शिवाय ज्या प्राणद्रष्ट्याला मागील वाक्यांत ' अतिवादी ' असें म्हटलें आहे त्याचाच पुढील वाक्यांत ' अतिवादी ' शब्दानें संबंध केलेला दिसत आहे. तेव्हां भूमा म्हणजे प्राणच होय. उत्तर :— ' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' या वाक्यांत जरी ' अतिवादी ' असा शब्द आहे, तरी प्राणद्रष्टा जो अतिवादी त्याचा संबंध येथें होत नाहीं. कारण या वाक्यांत ' जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो ' असा विशेष सांगितला आहे. शंका :—जरी विशेष सांगितला आहे तरी हें वाक्य प्राणद्रष्ट्याविषयींच आहे. जसें 'हा अग्निहोत्री आहे कीं जो खरें भाषण करतो ' असें म्हटलें असतां तो खऱ्या भाषणानें अग्निहोत्री होत नाहीं, तर अग्नीमध्यें हवन केल्यानेंच अग्निहोत्री होतो, ' खरें भाषण ' हा एक त्या अग्निहोत्र्याचा विशेष सांगितला आहे, तसें ' परंतु हा खरा अतिवादी आहे कीं जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो ' असें म्हटलें असतां तो सत्य वस्तूच्या भाषणानें अतिवादी होत नाहीं तर तो प्राणद्रष्टा आहे म्हणूनच अतिवादी होतो. सत्याच्या योगानें अतिवाद करणें हा एक त्या प्राणद्रष्ट्याचा विशेष सांगितला आहे. उत्तर :—असें मानलें असतां श्रुतीचा अर्थ टाकावा लागेल. ' सत्याच्या योगानेंच अतिवाद करून खरा अतिवादी होतो ' असा श्रुतीपासून अर्थ मनांत येतो. येथें प्राणद्रष्ट्याचा बिलकुल संबंध नाहीं. जर प्रकरणावरून प्राणद्रष्ट्याचा येथें संबंध होत आहे असें मानले तर ह्या श्रुतीचा अर्थ टाकला असें होईल. शिवाय या वाक्यामध्यें प्राणद्रष्ट्याचा संबंध सुटला असें दाखविणारा 'परंतु' हा शब्द लागणार नाहीं. शिवाय, 'परंतु जें सत्य तेंच जाणण्याची इच्छा करावी ' या वाक्यांत निराळा प्रयत्न करावा म्हणून जें सांगितलें आहे त्यावरूनही येथें प्राणाहून निराळा अर्थ सांगितला आहे असें सूचित होतें. तेव्हां जसें एकवेदी ब्राह्मणाची प्रशंसा चालली असतां ' परंतु हा तर मोठा ब्राह्मण आहे कीं जो चार वेदांचें अध्ययन करतो ' असें म्हटल्यानें एकवेदी ब्राह्मणापेक्षां चार-वेदी ब्राह्मणाची अधिक प्रशंसा केली जाते, त्यासारखेंच येथें प्राणद्रष्ट्यापेक्षां ' परंतु हा तर अतिवादी ' या वाक्यानें सत्य वस्तू जाणणाऱ्याची अधिक प्रशंसा केली आहे असें समजावें. आतां निराळ्या वस्तूचें वर्णन करणें झालें म्हणजे त्या ठिकाणीं प्रश्न व उत्तर असलेंच पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. मागील वस्तूचा संबंध संभवत नसला म्हणजे तेथें निराळ्या वस्तूचें वर्णन करण्याविषयीं वक्त्याचें तात्पर्य आहे असें जाणावें. श्रोत्यानें प्रश्न विचारिला नसतांही त्याला अधिक ज्ञान व्हावें या इच्छेनें वक्ता त्याला अधिक सांगत असतो हें लोकांत प्रसिद्धच आहे. त्याप्रमाणेंच येथें प्राण हा सर्वांपेक्षां मोठा आहे व प्राणद्रष्टा अतिवादी आहे असें जेव्हां सनत्कुमारानें नारदाला सांगितलें तेव्हां नारदाला खरें वाटून तो स्वस्थ बसला. हें पाहून सनत्कुमाराला दया येऊन तो नारदाच्या प्रश्नाची वाट न पाहतां आपण होऊनच खरा अतिवादी कोण या गोष्टीची त्याला

माहिती करून देण्याकरितां म्हणाला :—' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो खरा अतिवादी होय. प्राण हा विकार आहे व खोटा पदार्थ आहे म्हणून प्राणद्रष्ट्याला खरा प्रतिवादी असें म्हणतां येत नाहीं '. नंतर सत्याच्या योगानें आपण अतिवादी व्हावें अशी नारदाची इच्छा पाहून त्याला सत्य वस्तू सांगण्याकरितां सनत्कुमारानें विज्ञान वगैरेंच्या द्वारानें भूम्याचें वर्णन केलें. तेव्हां प्राणापेक्षां मोठी अशी जी वस्तू सांगावयाची तीच 'भूमा' शब्दानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' भूमा ' म्हणजे प्राणाहून निराळा असा परमात्माच घेतला पाहिजे; व असें घेतल्यानें ह्या ठिकाणीं जो आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें केलेला प्रकरणाचा आरंभ तोही बरोबर जुळतो. आतां येथें ' प्राणालाच आत्मा म्हटलें आहे ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण प्राणाला आत्मा असें खऱ्या रीतीनें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, आत्मज्ञानावांचून शोक दूर होत नाहीं असें श्वेताश्वतरोपनिषदावरून सिद्ध होतें व येथें तर नारदानें ' माझा शोक दूर करा ' असें आरंभींच सांगितलें आहे; व शेवटींही ' नारदाच्या शोकाचें कारण जें अज्ञान तें समत्कुमारानें दूर केलें ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां येथें आत्मज्ञानाचाच उपदेश केला आहे असें म्हणावें लागतें. म्हणून ' भूमा ' शब्दाचा ' परमात्मा ' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. शिवाय ' प्राणच मुख्य आहे ' असें जर सनत्कुमाराच्या मनांत सांगावयाचें असतें तर त्यानें ' प्राण हा आत्म्याच्या स्वाधीन आहे ' असा जो प्राणाला कमीपणा दिला आहे तो दिला नसता. आतां ' भूमा म्हणजे प्राणच होय; परमात्म्याचें वर्णन प्रकरणाच्या शेवटीं केलें असेल ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण ' तो भूमा आपल्याच ऐश्वर्यामध्यें राहतो ' अशा रीतीनें प्रकरण संपेपर्यंत भूम्याचेंच वर्णन चालू आहे. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचें कारण असल्यामुळें त्याला ' भूमा ' म्हणजे ' मोठा ' असें चांगल्या रीतीनें म्हणतां येतें.

(सू. ९) शिवाय, ' दुसरें कांहीं पाहत नाहीं ' इत्यादि गोष्टी भूम्याच्या संबंधानें ज्या सांगितल्या आहेत त्या सर्व परमात्म्याला जुळतात. आतां निद्रावस्थेमध्यें ' पाहणें ' वगैरे व्यवहार होत नाहींत असें जें सांगितलें आहे त्याचें तात्पर्य आत्म्याचें प्रकरण चालू असल्यामुळें ' आत्म्याचा कशाशीं संबंध नाहीं ' असें सांगण्याविषयींच आहे. प्राणाचा स्वभाव वर्णन करण्याविषयीं नाहीं. तसेंच निद्रावस्थेमध्यें जें ' सुख ' सांगितलें आहे त्याचें देखील तात्पर्य ' आत्मा हा सुखस्वरूपी आहे ' असें सांगण्याविषयींच आहे. कारण, खरें जें सुख तें आत्मस्वरूपामध्येंच आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून व ह्या छांदोग्य उपनिषदावरून सिद्ध होतें. भूम्याला ' अमृत ' असें जें म्हटलें आहे त्यावरून ' भूमा ' म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ' अमृत ' शब्दाचा ' अविनाशी ' असा अर्थ आहे. आतां खऱ्या रीतीनें अविनाशी असा परमात्माच आहे. प्राणाला ' अविनाशी ' असें जें म्हटलें आहे तें केवळ सापेक्ष रीतीनें म्हटलें आहे; म्हणजे प्राणापेक्षांही लवकर नाश पावणाऱ्या ज्या वस्तू त्यांच्या मानानें प्राणाला ' अविनाशी ' असें म्हटलें आहे, खऱ्या रीतीनें नव्हे. श्रुतीमध्येंही परमात्म्याखेरीज सर्व वस्तू विनाशी आहेत असें सांगितलें आहे. तसेंच श्रुतीमध्यें सांगितलेलें ' सत्यत्व ' वगैरे इतर धर्मही परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात; इतर ठिकाणीं जुळत नाहींत. तेव्हां यावरून ' भूमा ' म्हणजे ' परमात्माच ' होय असें सिद्ध झालें.]

भूमा संप्रसादादध्युपदेशात् ॥ ८ ॥

८ ' भूमा ' हा (परमात्मा होय). कारण संप्रसादानंतर तो सांगितला आहे. (२)

अशी श्रुति आहे:—'भूम्याला जाणण्याची इच्छा करावी. मी भूम्याला जाणण्याची इच्छा करतों. ज्या ठिकाणीं (मनुष्य) दुसरें कांहीं पहात नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणीत नाहीं तो 'भूमा' होय. आतां जेथें (तो मनुष्य) दुसरें कांहीं पाहतो, दुसरें कांहीं ऐकतो, दुसरें कांहीं जाणतो तें अल्प होय' (छां. ७।२३।२४) वगैरे. ह्या ठिकाणीं भूमा म्हणजे प्राण होय, किंवा परमात्मा होय असा संशय येतो. संशयाचें कारण काय? कारण असें आहे कीं 'भूमा' या शब्दाचा 'मोठेपणा' असा अर्थ आहे. कारण 'बहु' या शब्दापुढें जो 'इमन्' प्रत्यय आहे त्यांतील 'इ'चा लोप होतो व 'बहु' याचा 'भू' होतो' (पा. सू. ६।४।१५८). ह्या पाणिनीच्या सूत्रांत 'भूमा हा शब्द भाव–प्रत्ययान्त आहे' असें सांगितलें आहे. आतां मोठा कोण? अशी विशेष आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'आशेपेक्षां प्राण मोठा' (छां. ७।१५।१) हें वाक्य जवळ असल्यामुळें प्राण हाच मोठा (भूमा) असावा असें वाटतें. तसेंच 'आपल्यासारख्या लोकांपासून मी असें ऐकिलें आहे कीं आत्मवेत्त्या मनुष्याचा शोक दूर होतो म्हणून हे भगवन्! तो मी शोक करीत आहें; त्या मला आपण शोकाच्या पैल तीराला पोंचवावें' (छां. ७।१।३) अशा रीतीनें प्रकरणाचा आरंभ झाला असल्यामुळें 'भूमा म्हणजे परमात्मा असावा' असेंही वाटतें. आतां या दोहोंपैकीं येथें कोण घ्यावा व कोण टाकावा असा संशय येत आहे. मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें आहे कीं) भूमा म्हणजे प्राण होय. कशावरून? (प्राणाच्या) पुढें (अधिक मोठ्या वस्तूबद्दल) प्रश्नोत्तरें असलेलीं आढळत नाहींत यावरून. 'हे भगवन्! नांवापेक्षां मोठें कांहीं आहे काय?' 'नांवापेक्षां वाणी मोठी आहे;' तसेंच, 'हे भगवन्! वाणीपेक्षां मोठें कांहीं आहे काय?' 'वाणीपेक्षां मन मोठें आहे' (छां. ७।२।१।२) अशा रीतीनें नांवाला आरंभ करून तों थेट प्राणापर्यंत एकाहून अधिक मोठ्या अशा दुसऱ्या वस्तूबद्दल प्रश्नोत्तरांची जशी मालिका सुरू असलेली दिसते तशी प्राणापुढें 'हे भगवन्! प्राणापेक्षां कांहीं मोठें आहे काय? प्राणापेक्षां अमुक मोठें आहे' अशी एकाहून अधिक मोठ्या अशा दुसऱ्या

१. 'भाव' या अर्थाचा प्रत्यय ज्या शब्दाच्या शेवटीं असतो त्या शब्दाला 'भाव-प्रत्ययान्त' शब्द म्हणतात; जसा मनुष्यत्व हा शब्द. 'मनुष्यत्व' म्हणजे मनुष्याचा भाव म्हणजे मनुष्यपणा. तसेंच 'भूमा' या शब्दांतील 'इमन्' प्रत्ययाचा 'भाव' असा अर्थ असल्यामुळें 'भूमा' या शब्दाचा 'मोठेपणा' असा अर्थ होतो.

२. 'भूमा' या शब्दाचा 'मोठेपणा' असा अर्थ आहे. आतां मोठेंपणा हा मोठ्या पदार्थालाच असतो. म्हणून 'मोटा पदार्थ' या अर्थी येथें 'भूमा' या शब्दाचा उपयोग केला आहे व तो मोठा पदार्थ 'प्राण' असें मागें सांगितलें असल्यामुळें 'भूमा' या शब्दाचा 'प्राण' असा अर्थ सिद्ध होतो.

३. येथें नारद 'मला आत्मज्ञानाचा उपदेश करा' अशी सनत्कुमाराची प्रार्थना करीत आहे.

वस्तूबद्दल प्रश्नोत्तरें असलेलीं दिसत नाहींत. 'प्राण हा आशेपेक्षां मोठा आहे' इत्यादि वाक्यांमध्यें सनत्कुमारानें नांवापासून तों थेट आशेपर्यंत सर्वांपेक्षां प्राण हाच मोठा आहे असें साविस्तर रीतीनें प्रतिपादन करून, पुढें 'तूं अतिवादी आहेस ?' (असें म्हटलें असतां) 'मी अतिवादी आहें असें त्यानें म्हणावें', 'ती गोष्ट त्यानें नाकबूल करूं नये' (छां. ७।१५।४) या वाक्यांत प्राणाला जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे असें त्यानें कबूल केलें आहे. नंतर 'परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय' (छां. ७।१६।१) या वाक्यांत (मागें सांगितलेल्या) प्राण·व्रतरूप अतिवादित्वाचा परामर्श करून प्राणाचें प्रकरण न सोडतांच सत्य (भाषण) वगैरे पदार्थांच्या मालिकेच्या द्वारानें त्यानें भूम्याचें वर्णन केलें आहे; त्यावरून प्राण हाच भूमा असें (सनत्कुमार) मानतो असें समजतें. शंकाः—'भूमा म्हणजे प्राण होय' असा अर्थ केला असतां 'ज्या ठिकाणीं (मनुष्य) दुसरें कांहीं पहात नाहीं' (छां० ७।२४।१) या वाक्यांत जें भूम्याचें लक्षण केलें आहे तें कसें जुळतें ? उत्तरः— सुषुप्त्यवस्थेमध्यें प्राणानें इंद्रियें ग्रासलीं असतां 'पाहणें' वगैरे जे (इंद्रियांचे व्यवहार त्यांची निवृत्ति झालेली दिसते. त्यामुळें 'ज्या ठिकाणीं दुसरें कांहीं पहात नाहीं' इत्यादि वाक्यांत जें भूम्याचें लक्षण सांगितलें आहे तें प्राणाला देखील संभवतें. ह्या-प्रमाणेंच 'तो ऐकत नाहीं, तो पहात नाहीं' (प्र. ४।२) इत्यादि श्रुतीही सुषुप्त्य-वस्थेमध्यें सर्व इंद्रियांचे व्यापार लय पावतात असें सांगून पुढें 'प्राणरूपी अग्नी हेच ह्या (शरीररूपी) नगरामध्यें जागे असतात' (प्र. ४।३) ह्या वाक्यांत त्या (सुषुप्ति-) अवस्थेमध्येंच पांच प्रकारचा प्राण जागा असतो असें सांगतात. त्यावरून 'सुषुप्त्यवस्थेमध्यें प्राणच प्रमुख असतो' असें त्या दाखवितात. आतां, 'जो भूमा तें सुख होय' (छां० ७।१३) ह्या श्रुतींत भूम्याला सुख असें जें म्हटलें आहे तेंही माझ्या विरुद्ध जात नाहीं. कारण, 'ज्या वेळीं हा देव (जीव) स्वप्न पहात नाहीं त्या वेळीं हें सुख ह्या शरीरामध्यें होतें.' (प्र. ४।६) ह्या श्रुतींत सुषुप्त्यवस्थेमध्येंच सुख होतें असें सांगितलें आहे. तसेंच 'जो भूमा तें अमृत होय' (छां. ७।२४।१) हें वाक्य देखील प्राणाला विरुद्ध होत नाहीं. कारण, 'प्राण हा अमृत होय' (कौ. ३।२) अशी श्रुति आहे. शंकाः—

---

४. अतिवादी म्हणजे सर्वांहून जी मोठी वस्तु तिचें प्रतिपादन करणारा.

५. नांवापासून तों थेट आशेपर्यंतच्या सर्व वस्तूंहून प्राण हा मोठा आहे असें बोलणें हेंच 'प्राणव्रत' होय व हेंच सत्य होय; आणि जो या सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय.

६. 'अतिवादी होण्याचें कारण सत्य वस्तूचें भाषण, सत्य भाषणाचें कारण ज्ञान, ज्ञानाचें कारण मनन, मननाचें कारण श्रद्धा, श्रद्धेचें कारण निष्ठा (गुरुसेवा वगैरे), निष्ठेचें कारण कृति म्हणजे मनाची एकाग्रता. कृतीचें कारण सुख, व भूमा हेंच सुख होय' अशी मालिका उपनिषदामध्यें लाविली आहे.

‘ आत्मवेत्ता मनुष्य शोकाला तरून जातो ’ या वाक्यांत आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें केलेला जो या प्रकरणाचा आरंभ तो ‘ भूमा म्हणजे प्राण होय ’ असें मानणाऱ्याच्या मतीं कसा जुळतो ? उत्तर:—ह्या ठिकाणीं प्राण हाच आत्मा विवक्षित आहे असें मी म्हणतों. कारण ‘ प्राणच बाप, प्राणच आई, प्राणच भाऊ, प्राणच बहीण, प्राणच गुरु, प्राणच ब्राह्मण’ (छां. ७।१५।१) ह्या श्रुतींत ‘ प्राण हाच सर्वांचा आत्मा आहे’ असें सांगितलें आहे. (तसेंच) जसें तुंबामध्यें अरे खोंचलेले असतात, तसें ह्या प्राणामध्यें सर्व जग खोंचलेलें आहे ’ (छां. ७।१५।१) या श्रुतींतही (प्राण सर्वांचें अधिष्ठान आहे असें) सांगितलें आहे. तेव्हां सर्वात्मता, व तुंबे आणि अरे यांचा दृष्टांत, या दोन गोष्टींवरून भूमत्व म्हणजे मोठेपणा हा प्राणाला संभवतो. यावरून ‘ भूमा म्हणजे प्राण होय’ असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—परमात्मा हाच ‘ भूमा ’ या शब्दानें घेण्याला योग्य आहे; प्राण नाहीं. कशावरून ? संप्रसादाच्या नंतर तो सांगितला आहे यावरून. सुषुप्त्यवस्थेला ‘संप्रसाद’ असें म्हणतात. कारण, (सं म्हणजे) चांगल्या रीतीनें (प्रसाद म्हणजे) प्रसन्न होतो (जीवात्मा) ज्या अवस्थेमध्यें, अशी (संप्रसाद शब्दाची) व्युत्पत्ति आहे. शिवाय बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें स्वप्न व जागृति या दोन अवस्थांच्या बरोबरच (संप्रसाद अवस्थेचा) उल्लेख केला आहे. त्या संप्रसाद अवस्थेमध्यें प्राण जागृत असतो म्हणून या सूत्रामध्यें संप्रसाद शब्दाचा प्राण असा अर्थ इष्ट आहे. तेव्हां, ‘ प्राणानंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे यावरून ’ असा सूत्राचा अर्थ होतो. आतां, जर भूमा म्हणजे प्राणच असेल तर ‘ प्राणच प्राणानंतर सांगितला आहे ’ असें म्हणणें विरुद्ध होईल. (मागील वाक्यामध्यें देखील) नांवाहून नांवच मोठें आहे असें नांवाच्या पुढें (नांवच) सांगितलें नाहीं. तर ‘ नांवाहून वाणी मोठी आहे ’ (छां. ७।२।१) अशी नांवाहून निराळी वस्तु वाणी ही सांगितली आहे. तसेंच, वाणी वगैरेंपासून देखील प्राणापर्यंत (मागील वाक्यांत सांगितलेल्या वस्तूनंतर त्या वस्तूहून) निराळी अशीच वस्तु पुढील वाक्यांत सांगितली आहे. तेव्हां, या गोष्टीला अनुसरून ‘ प्राणानंतर सांगितलेला भूमा हा प्राणाहून निराळाच आहे’ असें मानणें रास्त आहे. शंका:—ह्या ठिकाणीं ‘ हे भगवन् ? प्राणाहून कांहीं मोठें आहे काय ? ’ असा प्रश्न नाहीं; व ‘प्राणाहून हें मोठें आहे’ असें उत्तरही नाहीं. मग प्राणानंतर भूमा सांगितला आहे असें कसें म्हणतां ? शिवाय, ‘ जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ’ (छां. ७।१६।१) ह्या पुढील वाक्यांत प्राणासंबंधानें जें अतिवादित्व मागें सांगितलें आहे त्याचाच परामर्श केला आहे असें दिसतें. तेव्हां प्राणानंतर दुसरी कोणतीही वस्तु सांगितली नाहीं असें सिद्ध होतें. उत्तर :—प्राणासंबंधानें जें अतिवादित्व मागें सांगितलें आहे त्याचाच परामर्श ह्या वाक्यांत केला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ‘ जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो ’ असा येथें विशेष सांगितला आहे. शंका :—हा विशेष देखील प्राणासंबंधानेंच सांगितला आहे असें म्हणतां येईल. कसें ? जरी ‘ जो खरें बोलतो असा हा अग्निहोत्री आहे ’ असें म्हटलें असतां खऱ्या भाषणानें

ह्या अग्निहोत्री होत नाहीं, तर अग्नींत हवन केल्यानेंच अग्निहोत्री होतो, 'खरें भाषण करणें' हा त्या अग्निहोत्र्याचा फक्त एक विशेष गुण सांगितला आहे, तसेंच 'परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय' असें म्हटलें असतां तो खऱ्या भाषणानें अतिवादी होत नाहीं, तर पूर्वीं सांगितलेल्या प्राणाच्या ज्ञानानेंच (अतिवादी होतो). 'खरें भाषण करणें हा प्राण जाणणाऱ्याचा फक्त एक विशेष गुण आहे' असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय आहे. (उत्तर:—) हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं असें आम्ही म्हणतों. कारण (तुझें म्हणणें कबूल केलें तर) श्रुतीचा (मुख्य) अर्थ टाकावा लागेल. 'जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय' या श्रुतीवरून 'खऱ्या वस्तूच्या भाषणानेंच मनुष्य अतिवादी होतो' असें समजतें. ह्या ठिकाणीं प्राणाच्या ज्ञानाचें नांव सुद्धां काढलेलें नाहीं. आतां, प्रकरणावरून प्राणाच्या ज्ञानाचा येथें संबंध आहे असें म्हणतां येईल; पण प्रकरणाचें ग्रहण केलें असतां श्रुतीचा त्याग केल्यासारखा होईल. शिवाय, 'मागील वाक्यांतल्या विषयाहून पुढील वाक्यांतला विषय वेगळा आहे' असें दाखविणारा 'परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो' या वाक्यांतील 'परंतु' हा शब्द तुझ्या मतीं लागणार नाहीं. तसेंच, 'परंतु खरी वस्तु जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ७।१६) ह्या श्रुतीमध्येंच जो (इच्छारूप) निराळा प्रयत्न सांगितला आहे 'तोही निराळाच विषय येथें विवक्षित आहे' असें सुचवितो. तेव्हां जशी एकवेदी (ब्राह्मणाची) प्रशंसा चालली असतां 'परंतु जो चार वेदांचें अध्ययन करतो तो हा मोठा ब्राह्मण होय' असें म्हटल्यानें एकवेदी ब्राह्मणापेक्षां निराळ्या अशा चतुर्वेदी ब्राह्मणाची प्रशंसा केली आहे असें समजतें त्याप्रमाणेंच हें समजावें. आतां 'प्रश्नोत्तररूपानेंच निराळ्या विषयाची सुरुवात केली जाते' असा कांहीं नियम नाहीं. कारण, मागील विषयाशीं कोणत्याही तऱ्हेचा संबंध नसला म्हणजेच पुढें निराळा विषय सुरू होतो. (या भागांतील विषयांचा क्रम येणेंप्रमाणें:—) प्राणापर्यंतच्या वस्तूंचा उपदेश ऐकून स्वस्थ बसलेल्या नारदाला सनत्कुमार हा आपण होऊनच उपदेश करतो कीं, 'प्राणाचें ज्ञान हें विकाररूप व अनृत अशा वस्तूविषयींचें असल्यामुळें त्याच्या योगानें जो अतिवादी होतो तो खरा अतिवादी नव्हे, परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय'. आतां या वाक्यांतील 'सत्य' या शब्दाचा परब्रह्म असा अर्थ आहे. कारण, ब्रह्म हेंच सत्यस्वरूपीं आहे. शिवाय, 'ब्रह्म हें सत्य आहे, ज्ञानरूपीं आहे, अनंत आहे' (तै. २।१) अशी दुसरीकडे श्रुतिही आहे. तशा रीतीचा उपदेश ऐकल्यानंतर 'हे भगवन्! त्या मला सत्याच्या योगानें अतिवादी होतां येईल काय'? या वाक्यांत नारद निराळ्या विषयाचा प्रश्न विचारण्याला प्रवृत्त होतो. नंतर सनत्कुमार त्याला विज्ञान वगैरे साधनाच्या द्वारानें भूम्याचा उपदेश करतो. आतां येथें प्राणानंतर जी

सत्य वस्तु सांगण्याची प्रतिज्ञा⁷ केली आहे तीच ह्या ठिकाणीं ' भूमा ' या शब्दानें सांगितली आहे असें समजतें. तेव्हां प्राणानंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे म्हणून भूमा म्हणजे प्राणाहून निराळा असा परमात्माच घेतला पाहिजे; आणि असें घेतल्यानें आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें केलेला जो या प्रकरणाचा आरंभ तोही बरोबर जुळतो. आतां, ह्या ठिकाणीं आत्मा या शब्दानें प्राणच विवक्षित आहे असें जें तूं म्हटलें आहेस तेंही बरोबर नाहीं. कारण प्राणाला मुख्य रीतीनें आत्मा असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, '(मोक्षाप्रत) जाण्याला दुसरा मार्ग नाहीं ' (श्वे. ६।१५) ह्या दुसरीकडच्या श्रुतीवरून परमात्म्याच्या ज्ञानाशिवाय इतर कोणत्याही साधनानें शोकाची निवृत्ति होत नाहीं. आणि येथें तर श्रुतीनें ' त्या मला आपण शोकाच्या पैल तीराला पोंचवावें ' (छां. ७।१।३) असा उपक्रम करून ' ज्याचे सर्व दोर्ष⁸ नष्ट झाले आहेत अशा त्या (नारदा-) ला भगवान् सनत्कुमारानें तमाचें पैल तीर दाखविलें ' (छां.७।२६।२) असा उपसंहार केला आहे⁹. शोक वगैरेंचें कारण जें अज्ञान त्यालाच ' तम ' असें म्हटलें आहे. शिवाय प्राणापर्यंतच जर येथें उपदेश¹⁰ केला असता, तर, ' प्राण हा दुसऱ्याच्या स्वाधीन आहे ' असें कधींही सांगितलें नसतें. परंतु ' आत्म्यापासूनच प्राण (उत्पन्न होतो) ' (छां. ७।२६।१) असें ब्राह्मण-वाक्य आहे. आतां ' प्रकरणाच्या शेवटीं परमात्मा विवक्षित आहे असें म्हणतां येईल, परंतु या (अगोदरच्या) वाक्यांत भूमा म्हणजे प्राणच होय ' असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण ' हे भगवन् ! तो भूमा कोठें राहतो ? तो आपल्याच ऐश्वर्यांत राहतो ' (छां. ७।२४।१) इत्यादि वाक्यांवरून ' हें प्रकरण संपेपर्यंत भूम्याचाच विषय सुरू आहे ' असें समजतें. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचें कारण असल्यामुळें ' भूमत्व ' म्हणजे मोठेपणा हा त्यालाच चांगल्या रीतीनें जुळतो. (८).

धर्मोपपत्तेश्च ॥ ९ ॥

९ धर्म जुळतात म्हणूनही (' भूमा ' हा परमात्मा होय). (२)

---

७. ' परंतु जो सत्याचे योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' या वाक्यावरून जिच्या योगानें मनुष्य खरा अतिवादी होतो ती सत्य वस्तु कोणती हें सांगण्याची सनत्कुमारानें प्रतिज्ञा केली आहे असें सुचविलें जातें.

८. राग, द्वेष वगैरे जे मनाचे विकार तेच ह्या ठिकाणीं दोष होत.

९. प्राणाचें ज्ञान झालें तरी मनुष्य अज्ञानाच्या पैल तीराला पोंचत नाहीं हें प्रसिद्धच आहे. असें असून ज्याअर्थीं येथें नारदाला अज्ञानाचा पैल तीर दाखविला असें म्हटलें आहे त्याअर्थीं ' भूमा ' म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे.

१०. प्राण हाच सर्वांपेक्षां मोठा आहे असा उपदेश.

शिवाय, श्रुतीमध्यें जे भूम्याला धर्म सांगितले आहेत ते परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात. ' ज्या ठिकाणीं दुसरें कांहीं पहात नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणीत नाहीं तो भूमा ' (छां. ७।२४।१) ही श्रुति भूम्याचे ठिकाणीं 'पाहणें' वगैरे व्यवहारांचा अभाव आहे असें दाखविते; आणि हा ' पाहणें ' वगैरे व्यवहारांचा अभाव परमात्म्याचे ठिकाणीं आहे असें दुसऱ्या श्रुतीवरून समजतें. उदा०:— ' ज्या वेळीं ह्या (ज्ञानी मनुष्या-) ला सर्व आत्मरूपच झालें तेव्हां (तो) कशानें कोणाला पाहील ?' (बृ. ४।५।१५). आतां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जो हा ' पाहणें ' वगैरे व्यवहारांचा अभाव सांगितला आहे तो देखील हें परमात्म्याचें प्रकरण चालू असल्यामुळें परमात्म्याचेंच ' असंगत्व ' दाखवावें अशा अभिप्रायानें सांगितला आहे; 'प्राणाचा स्वभाव वर्णावा ' अशा अभिप्रायानें सांगितला नाहीं. तसेंच, जें त्या सुषुप्त्यवस्थेमध्यें सुख सांगितलें आहे तें देखील ' परमात्म्याचेंच सुखस्वरूप दाखवावें ' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. कारण श्रुति असे सांगते :—' हा ह्याचा पराकाष्ठेचा आनंद होय. ह्याच आनंदाच्या एका अंशावर इतर प्राणी जगतात ' (बृ. ४।३।३२). प्रकृत ठिकाणीं देखील ' जो भूमा तेंच सुख, अल्प (वस्तू–) मध्यें सुख नाहीं, भूमाच सुख होय ' (छां. ७।२३।१) या वाक्यांत नश्वर अशा (प्रापंचिक) सुखाचें निराकरण करून ब्रह्म हेंच सुखरूपीं भूमा आहे असें दाखविलें आहे. ' जो भूमा तें अमृत होय ' (छां. ७।२४।१) ह्या श्रुतीमध्यें जें अमृतत्व वर्णिलें आहे तें देखील ' येथें मूलकारण (ब्रह्म-) च विवक्षित आहे ' असें सुचवितें. कारण विकारांचें अमृतत्व केवळ सापेक्ष आहे. शिवाय, ' ह्या (परमात्म्या –) हून दुसरें (सर्व) विनाशी आहे ' (बृ. ३।४।२) अशी दुसरीकडे श्रुतीही आहे. तसेंच, सत्यत्व, आपल्याच ऐश्वर्यांत राहणें, सर्वव्यापी आणि सर्वस्वरूपी असणें, हे जे धर्म श्रुतीमध्यें सांगितले आहेत ते परमात्म्याचे ठिकाणींच जुळतात; इतर ठिकाणीं जुळत नाहींत. तेव्हां ' भूमा म्हणजे परमात्मा होय ' असें सिद्ध झालें. (९)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें दहापासून बारापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः– (सू. १०) बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें 'अक्षरा'चें वर्णन केलें आहे. तेथें ' अक्षर ' या शब्दानें ' वर्ण ' घ्यावा किंवा ' परमात्मा ' घ्यावा. कारण, ' अक्षर-समाम्नाय ' या शब्दामध्यें ' अक्षर ' याचा ' वर्ण ' असा अर्थ प्रसिद्ध आहे. ' अक्षर-समाम्नाय ' म्हणजे वर्णांचा समुदाय होय. तेव्हां प्रसिद्ध अर्थ सोडून देणें बरोबर

---

१. असंगत्व म्हणजे कोणत्याही वस्तूशीं संबंध नसणें.

२. उदा०—मृत्तिका ही विकाररूप आहे. आणि ही मृत्तिका घटाच्या मानानें अमृत आहे. कारण घटाचा नाश झाला तरी मृत्तिकेचा नाश होत नाहीं. म्हणून मृत्तिकेचें अमृतत्व केवळ सापेक्ष आहे. तसेंच प्राण हा विकार असल्यामुळें त्याचें अमृतत्व देखील केवळ सापेक्षच आहे. निरपेक्ष अमृतत्व हें परमात्म्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही नाहीं.

नाहीं. आतां, अक्षराला आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचा आधार ' असें जें म्हटलें आहे तेंही वर्णाला जुळतें. कारण, ' ओम् ' ह्या वर्णाची उपासना करावी, तो सर्व-स्वरूपी आहे असें छांदोग्य उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' अक्षर ' या शब्दानें ' परमात्मा ' च घेतला पाहिजे. कारण, ' त्या अक्षरानें आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत ' असें सांगितलें आहे; आणि ही गोष्ट तर परमात्म्यावांचून इतराला मुळींच संभवत नाहीं. आतां जरी ' ओम् ' हा वर्ण सर्व-स्वरूपी आहे असें छांदोग्यांत सांगितलें आहे, तरी त्यावरून ' ओम् ' हा वर्ण खऱ्या रीतीनें सर्व-स्वरूपी आहे असें समजूं नये. कारण खरा सर्व-स्वरूपी फक्त परमात्माच आहे.' त्या सर्व-स्वरूपी परमात्म्याची ' ओम् ' या वर्णावर भावना करावी असें छांदोग्य-श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां ' अक्षर या शब्दाचा ' परमात्मा ' असा अर्थ कसा घेतां येतो असें मात्र म्हणूं नये. कारण 'न क्षरति' अशी 'अक्षर' या शब्दाची एक व्युत्पत्ति आहे, त्यावरून ' नाश न पावणारा ' असा अर्थ होतो; व ' अश्नुते ' अशी अक्षर शब्दाची दुसरी व्युत्पत्ति आहे, त्यावरून ' सर्व व्याप्त करणारा ' असा अर्थ होतो. परमात्मा हा नाश न पावणाराही आहे व सर्व व्याप्त करणाराही आहे. तेव्हां 'अक्षर' या शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ होण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

(सू. ११) शंका :—' परमात्मा हा सर्व वस्तूंचें कारण आहे ' एवढ्यावरूनच जर ' परमात्म्यानें आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत ' असें म्हणत असाल तर सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें प्रधान सर्वांचें कारण आहे, तेव्हां त्या प्रधानानेंही आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत, म्हणून प्रधानही 'अक्षर' या शब्दाचा अर्थ घेतां येईल. उत्तर:—'परमात्मा हा सर्वांचें नियमन करतो ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें परमात्म्यानें सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत असें आम्ही म्हणत आहों. आतां ' सर्वांचें नियमन करणें ' हें अचेतन प्रधानाच्या हातून कधींही होणार नाहीं. कारण, ' मृत्तिका वगैरे अचेतन वस्तू घटादिकांचें नियमन करतात ' असें म्हणणें संभवत नाहीं.

(सू० १२) शिवाय, अक्षर म्हणजे परमात्म्यापेक्षां निराळी वस्तू नाहीं असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होतें. कारण, श्रुतीमध्यें ' हें अक्षर दुसऱ्यानें कोणीं पाहिलें नसून स्वतः मात्र सर्वांला पाहणारें आहे' असें म्हटलें आहे. आतां, प्रधान जरी दुसऱ्यानें कोणीं पाहिलें नाहीं, तरी प्रधान स्वतः दुसऱ्याला पाहत नाहीं; कारण तें अचेतन आहे. तेव्हां ' अक्षर ' या शब्दानें ' प्रधान ' घेतां येत नाहीं. तसेच ' अक्षर ' या शब्दानें जीवात्मा-' ही घेतां येत नाहीं. कारण, 'ह्या अक्षराहून दुसरा कोणी पाहणारा किंवा ऐकणारा नाहीं' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. जर ' अक्षर ' या शब्दानें ' जीवात्मा ' घेतला तर त्याहून परमात्मा हा पाहणारा निराळा असल्यामुळें ही श्रुति बरोबर लागणार नाहीं. तसेंच, ' अक्षराला डोळे, कान वगैरे कांहीं नाहीं ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे; म्हणूनही ' अक्षर ' या शब्दानें ' जीवात्मा ' घेतां येत नाहीं. कारण, जीवात्मा हा शरीराचा अभिमानी असल्यानें त्याला डोळे, कान वगैरे सर्व आहे. तेव्हां ' अक्षर ' म्हणजे ' परमात्मा 'च होय असें सिद्ध झालें.]

अक्षरमम्बरान्तधृतेः ॥ १० ॥

१० अक्षर म्हणजे (परमात्मा होय); कारण तें आकाशापर्यंत (सर्व वस्तूं –) चें धारण करतें. (३)

श्रुति अशी आहे :—' कशामध्यें आकाश ओतप्रोत भरलें आहे ?[1] तो म्हणाला—हे गार्गी ! ब्राह्मण ज्याला अक्षर असें म्हणतात तें मोठें नाहीं, लहान नाहीं, इत्यादि ' (बृ. ३।८।७-८). आतां, ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं अक्षर या शब्दानें वर्ण घ्यावा किंवा परमात्मा घ्यावा. (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं) अक्षर या शब्दानें वर्णच घ्यावा. कारण अक्षर-समाम्नाय[3] ' इत्यादि ठिकाणीं अक्षर हा शब्द वर्ण या अर्थी प्रसिद्ध आहे; व प्रसिद्ध गोष्टीचें उल्लंघन करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, ' हें सर्व (जग) ओंकारच आहे ' (छां. २।२३।४) इत्यादि दुसरीकडच्या श्रुतीमध्यें वर्ण देखील ' उपास्य ' आहे म्हणून तो सर्वांचा आत्मा आहे असें निश्चित केलें आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—अक्षर या शब्दाचा अर्थ परमात्माच होय. कशावरून ? आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें तें धारण करतें यावरून, (म्हणजे) तें अक्षर पृथिवीपासून आकाशापर्यंत सर्व कार्यांचें धारण करतें यावरून. ' तीन कालांनीं भिन्न झालेला जो पृथिव्यादि सर्व विकारांचा समुदाय तो आकाशांत राहतो ' असें 'आकाशामध्येंच तो ओतप्रोत भरला आहे ' (बृ. ३।८।७) ह्या वाक्यांत सांगून पुढें ' आकाश कशामध्यें ओतप्रोत भरलें आहे ? ' या प्रश्नाच्या द्वारानें हें अक्षर सांगण्याचा श्रुतीनें उपक्रम केला आहे, व ' हे गार्गी ! ह्या अक्षरामध्येंच खरोखर आकाश ओतप्रोत भरलें आहे ' (बृ. ३।८।११) या वाक्यांत उपसंहारही तसाच केला आहे. आतां, ' आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण करणें ' हा धर्म परमात्म्यावांचून इतर ठिकाणीं संभवत नाहीं. ' हें सर्व (जग) ओंकारच आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें देखील ओंकार हा ब्रह्माच्या प्राप्तीचें साधन असल्यामुळें त्याचा मोठेपणा दाखविण्याकरितां म्हटलें आहे असें जाणावें. तेव्हां ' जें नाश पावत नाहीं ' तें ' अक्षर ' म्हणजे ' नित्य, ' किंवा ' जें सर्वांना

---

१. जनक राजाच्या घरीं यज्ञाकरितां सर्व ऋषी जमले असतां त्यामध्यें गार्गीनें याज्ञवल्क्याला हा प्रश्न केला आहे. ' ओतप्रोत ' म्हणजे उभें आडवें वगैरे सर्व तऱ्हेनें.

२. याज्ञवल्क्य.

३. अक्षरांचा म्हणजे वर्णांचा समाम्नाय म्हणजे समुदाय. पाणिनीला शंकरापासून प्राप्त झालेली जीं ' अ इ उ ण्, ऋ ऌ क् ' इत्यादि चौदा सूत्रें त्यांना ' अक्षर-समाम्नाय ' असें म्हणतात, कारण, ह्या सूत्रांमध्यें फक्त वर्णच सांगितले आहेत. ह्या सूत्रांच्या आधारानेंच पाणिनीनें व्याकरण रचिलें आहे.

४. ओंकार हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे, म्हणून तें उपास्य आहे; आणि या उपास्य ओंकाररूपीं चिन्हावर ब्रह्माच्या सर्वात्मकत्वाचा आरोप केला आहे.

५. ज्याला आत्मज्ञानाचा अधिकार प्राप्त झाला नाहीं त्यानें आरंभीं 'ओम्' या वर्णाची उपासना करावी, व तो ' ओम् ' हा वर्ण सर्वात्मरूपी आहे अशी भावना करावी, नंतर त्याला आत्मज्ञान होतें असा क्रम छांदोग्य उपनिषदामध्यें सांगितला आहे.

व्याप्त करतें ' तें ' अक्षर ' म्हणजे ' सर्वव्यापी ' या (अक्षर शब्दाच्या दोन[6] अर्थां-) वरून ' अक्षर ' या शब्दानें परब्रह्मच घेतलें पाहिजे. (१०)

पूर्वपक्ष्याची शंका :—आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणें ही गोष्ट ' कार्यें कारणाच्या स्वाधीन असतात ' या अभिप्रायानेंच ब्रह्माचे ठिकाणीं संभवते असें मानीत असाल तर (जगाचें) कारण प्रधान आहे असें म्हणणाऱ्याच्या मतींही ती गोष्ट त्या अभिप्रायानें संभवते. मग ' तें आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करतें ' या गोष्टीवरून ' अक्षर म्हणजे ब्रह्मच होय ' असें कशावरून म्हणतां ? यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

सा च प्रशासनात् ॥ ११ ॥

११ तें (धारण) तर आज्ञा (सांगितली असल्या -) वरून (पर- मात्म्याचेंच कर्म होय). (३)

आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणें हें तर परमेश्वराचेंच कर्म होय. कशा-वरून ? आज्ञा (सांगितली असल्या—) वरून. ' हे गार्गी ! ह्या अक्षराच्या आज्ञेवरूनच सूर्य आणि चंद्र आपआपलीं कामें करतात ' (बृ. ३।८।९) इत्यादि श्रुतीमध्यें आज्ञा सांगितली आहे. आतां आज्ञा हें तर परमेश्वराचेंच कर्म होय. अचेतनाच्या (प्रधानाच्या) ठिकाणीं आज्ञा (हें कर्म) संभवत नाहीं. कारण, ' घटादिकांचीं जीं मृत्तिका वगैरे अचेतन कारणें तीं घटादि कार्यांना आज्ञा करतात ' असें दिसून येत नाहीं. (११)

अन्यभावव्यावृत्तेश्च ॥ १२ ॥

१२ अन्यभावव्यावृत्ति[1] केली आहे; म्हणूनही (अक्षर म्हणजे पर- मात्मा होय). (३)

' अन्यभावव्यावृत्ति केली आहे ' या कारणास्तवही 'अक्षर' या शब्दानें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे, व आकाशापर्यंत सर्व धारण करणें हें त्या (ब्रह्मा-) चेंच कर्म होय, दुसरें कोणाचेंही नव्हे असें मानलें पाहिजे. आतां, अन्यभावव्यावृत्ति म्हणजे काय ? (उत्तर :—) अन्याचा जो भाव तो अन्यभाव; त्यापासून जी व्यावृत्ति ती अन्य-भावव्यावृत्ति होय. याचा अर्थ असा :—ब्रह्माहून अन्य (म्हणजे भिन्न) अशी जी

---

६. अक्षर शब्द दोन धातूंपासून झाला आहे. १ ' क्षर् ' नाश पावणें. २ अश् ' व्याप्त करणें.

१. ह्या शब्दाच्या अर्थाबद्दल खालील टीप २ पहा.

२. ' अन्यभाव ' म्हणजे निराळेपणा; अर्थात् परमात्म्याहून. त्या निराळेपणापासून व्यावृत्ति म्हणजे भिन्न स्थिति, अर्थात् अक्षराची. तेव्हां परमात्म्याहून जो (इतर वस्तूंचा) निराळेपणा त्यापासून अक्षर भिन्न आहे म्हणजे परमात्मा आणि अक्षर एकच आहे असा फलितार्थ होतो.

जी वस्तु अक्षर या शब्दानें घेतां येईल त्या त्या वस्तूच्या भावापासून (म्हणजे स्वरूपापासून) आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणाऱ्या ह्या अक्षराची पुढील श्रुतीनें व्यावृत्ति केली आहे: ' हे गार्गी ! कोणीं पाहिलेलें नसून स्वत: पाहणारें, ऐकिलेलें नसून ऐकणारें, मनन केलेलें नसून मनन करणारें, जाणलेलें नसून जाणणारें असें तें हें अक्षर होय ' (बृ. ३।८।११). आतां, या श्रुतींत जे ' पाहिलेलें नसणें ' वगैरे निर्देश केले आहेत ते जरी प्रधानाला संभवतात, तरी ' पाहणारें ' वगैरे निर्देश त्याला संभवत नाहींत; कारण तें अचेतन आहे. तसेंच ' या (अक्षरा-)हून दुसरें कोणी पाहणारें नाहीं, दुसरें कोणी ऐकणारें नाहीं, दुसरें कोणी मनन करणारें नाहीं, दुसरें कोणी जाणणारें नाहीं ' (बृ. ३।८।११) ह्या वाक्यांत ' भिन्न भिन्न आत्मे आहेत ' या गोष्टीचा निषेध केला आहे, म्हणून उपाधीनें युक्त जो जीवात्मा तो देखील अक्षर या शब्दाचा अर्थ नव्हे. शिवाय, ' ह्या (अक्षरा-)ला डोळे नाहींत, कान नाहींत, वाणी नाहीं, मन नाहीं ' (बृ. ३।८।८) ह्या वाक्यांत ' अक्षर उपाधीनें युक्त आहे ' या गोष्टीचा निषेध केला आहे. आणि जीवात्मा हा तर निरुपाधिक मुळींच नाहीं. तेव्हां अक्षर म्हणजे परब्रह्मच होय असें निश्चित झालें. (१२)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू० १३) प्रश्नोपनिषदामध्यें ' ओम् ' या अक्षराच्या द्वारानें परपुरुषाचें ध्यान करावें असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म ' घ्यावें किंवा ' अपरब्रह्म ' म्हणजे ' ब्रह्मदेव ' घ्यावा असा संशय येतो. कारण ' ह्या ओंकाररूप साधनानें परब्रह्म किंवा अपरब्रह्म या दोघांपैकीं कोणत्या तरी एकाप्रत प्राप्त होतो ' असे मागील वाक्यांत सांगितलें आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें ' परपुरुष ' शब्दानें ' ब्रह्मदेव ' च घेतला पाहिजे. कारण ' परपुरुषाचें ध्यान करणाऱ्याला ब्रह्मलोक प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे. जर ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म ' घेतलें तर तें सर्व-व्यापी असल्यामुळें त्याचें ध्यान करणाऱ्याला ' ब्रह्मलोक ' हें लहानसें फल मिळतें असें म्हणणें बरोबर नाहीं. आतां ' परपुरुष ' शब्दानें ' ब्रह्मदेव ' घेतला तर त्याला ' पर ' असें कसें म्हटलें असा दोष द्याल तर तो दोष माझेवर येत नाहीं. कारण, ब्रह्मदेव हा सूत्रात्मा म्हणजे वायुरूपी (सर्वांचा प्राण) असल्यामुळें देहापेक्षां तो पर आहेच; तेव्हां त्याला पर म्हणण्यास हरकत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म-' च घेतलें पाहिजे. कारण, ' त्या परपुरुषाला तो उपासक पाहतो ' अशी पुढें श्रुति आहे. आतां, ज्या वस्तूचें ध्यान करावयाचें ती वस्तु अस्तित्वांत नसली तरी चालते. कारण मनानें कल्पिलेल्या वस्तूचें देखील ध्यान करतां येतें. पण जी वस्तु पहावयाची ती अस्तित्वांत असलीच पाहिजे. जी कल्पित वस्तु ती खऱ्या रीतीनें पाहतां येत नाहीं. वास्तविक दोरी असून तेथें जरी सर्प पाहिला तरी तें सर्पाला पाहणें खरें नव्हे. तेव्हां येथें ज्या अर्थी ' (उपासक) परपुरुषाला पाहतो ' असें म्हटलें आहे; त्या अर्थीं ' परपुरुष ' शब्दानें पर-ब्रह्मरूपी खरी वस्तूच घेतली पाहिजे. ब्रह्मदेव हा उपाधीच्या योगानें कल्पित असल्यामुळें त्याला पाहणें खरें नव्हे. शंका :—' परपुरुषाचें ध्यान करावें ' असें पूर्वी ध्यान-वाक्या-

मध्यें सांगितलें आहे; व पुढें ' पर जो जीवघन त्याहून पर अशा पुरुषाला उपासक पाहतो ' असें ईक्षण–वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां असा फरक असतां दोन्ही ठिकाणचा पुरुष एकच आहे असें कसें म्हणावें ? उत्तर :—पर आणि पुरुष हे शब्द दोन्ही ठिकाणीं सारखेच आहेत म्हणून दोन्ही ठिकाणचा पुरुष एकच होय. आतां, जरी ईक्षण-वाक्यामध्यें जीवाला ' पर ' असें म्हटलें आहे, तरी त्या ' पर ' या शब्दावरून जीवघन हा ध्यान–वाक्यांतील परपुरुष आहे असें मात्र समजूं नये. जीवघन म्हणजे जीवरूपी मूर्ति होय. आतां तो जीव, विषय इंद्रियें वगैरेंहून पर असल्यामुळें त्याला येथें ' पर ' असें म्हटलें आहे. येथें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, ' जीवघन ' म्हणजे ' ब्रह्मलोक ' होय. कारण मागच्या वाक्यांत ब्रह्म-लोकाचा निर्देश केलेला आहे; व ' जीवांचा घन म्हणजे समुदाय ज्या ठिकाणीं आहे ' अशा अर्थानें ब्रह्मलोकाला ' जीवघन ' म्हणतां येतें. कारण, ब्रह्मलोकामध्यें असणारा जो ब्रह्मदेव तो जीवसमुदायरूपी आहे; आणि तो ब्रह्मलोक इतर लोकांपेक्षां पर असल्यामुळें त्याला ' पर ' असें म्हणतां येतें. तेव्हां जीवघन म्हणजे जीव किंवा ब्रह्मलोक होय. त्याहून पर जो परमात्मा ' परपुरुष ' या शब्दानें ईक्षण–वाक्यामध्यें सांगितला आहे तोच ध्यान-वाक्यामध्यें सांगितला आहे असे सिद्ध होतें. शिवाय पुरुषाला ' पर ' असें विशेषण दिलें आहे, आणि परपुरुष तर परमात्माच होय असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. शिवाय, पूर्वी परब्रह्म आणि अपरब्रह्म असे दोन प्रकार सांगून पुढें ' परपुरुषाचें ध्यान करावें ' असें सांगितलें आहे. त्यावरून परपुरुष म्हणजे परब्रह्मच होय. शिवाय, ' जसा सर्प कात टाकतो तसा पर-पुरुषाचें ध्यान करणारा मनुष्य सर्व पातकें टाकून देतो ' असें सांगितलें आहे. जर ' परपुरुष ' शब्दानें परमात्म्याहून निराळा पदार्थ घेतला तर त्याचें ध्यान केल्यानें सर्व पातकें नष्ट होणार नाहींत. आतां परब्रह्माचें ध्यान करणाऱ्याला ब्रह्मलोकरूप लहानसें फल सांगितलेलें जुळत नाहीं असें जें तूं म्हटलेस; त्याचें उत्तर असें कीं परब्रह्माचें ध्यान करणाऱ्याला आरंभीं ब्रह्मलोक प्राप्त होतो व पुढें क्रमाक्रमानें त्याला तत्त्वज्ञान होऊन तो मुक्त होतो असा येथें श्रुतीचा अभिप्राय आहे. तेव्हां यावरून ' परपुरुष ' म्हणजे ' परब्रह्म ' च होय असें सिद्ध झालें.]

ईक्षतिकर्मव्यपदेशात्सः ॥ १३ ॥

१३ ईक्षण (क्रिये-) चें कर्म या रूपानें (परम पुरुषाचा) निर्देश केला असल्यामुळें तो (परम पुरुष परमात्मा होय). (४)

'[1]हे सत्यकामा ! जो ओंकार आहे तेंच हें पर[2] आणि अपर[3] असें ब्रह्म होय, म्हणून ज्ञानी मनुष्य ह्या (ओंकाररूप) साधनानें त्या दोहोंपैकीं एकाप्रत प्राप्त होतो[4]'

---

१. पिप्पलाद नामक आचार्य सत्यकामाला उपदेश करतात.

२. निर्गुण.

३. सगुण.

४. जसें देवळामध्यें देवाचें चिन्ह म्हणून देवाची मूर्ति ठेवितात आणि त्या मूर्तीची उपासना केली असतां देव संतुष्ट होतो तसें ओम् हें अक्षर परब्रह्माचें आणि अपर ब्रह्माचें चिन्ह आहे, तेव्हां ओम् या अक्षराची जप-रूपानें उपासना केली असतां पर ब्रह्माची किंवा अपर ब्रह्माची प्राप्ति होते.

(प्र. ५।२) असा उपक्रम करून पुढें श्रुतीमध्यें असें म्हटलें आहे:—'जो पुन्हां त्रिमात्र[5] अशा या ओम् अक्षरानेंच ह्या पुरुषाचें ध्यान करील ' (प्र. ५।५). ह्या वाक्यामध्यें ध्यानाचा विषय म्हणून जी वस्तु सांगितली आहे ती कोण परब्रह्म आहे किंवा अपरब्रह्म आहे असा येथें संशय येतो. कारण, ' ह्या ओंकाररूप साधनानें (परब्रह्म किंवा अपर-ब्रह्म) ह्या दोहोंपैकीं एकाप्रत प्राप्त होतो ' या (पाहिल्या) वाक्यावरून ' दोन्ही प्रकृत आहेत ' असें समजतें. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं अपरब्रह्म हें येथें (ध्यानाचा विषय म्हणून) सांगितलें आहे. कशावरून ? अशावरून कीं ' तो (उपासक) सूर्य-रूपीं तेजामध्यें प्रविष्ट होतो, तो सामाच्या योगानें ब्रह्मलोकाप्रत नेला जातो ' (प्र.५।५) या वाक्यांत तें (अपरब्रह्म) जाणणाऱ्याला (ब्रह्मलोकरूप) देशानें मर्यादित झालेलें फळ मिळतें असें सांगितलें आहे. परब्रह्म हें सर्वव्यापी असल्यामुळें तें जाणणाऱ्याला देशानें मर्यादित झालेलें फळ मिळतें हें म्हणणें बरोबर नाहीं. शंका:— अपरब्रह्म घेतलें असतां पुरुषाला ' पर ' असें जें विशेषण (प्र. ५।५ या वाक्यांत) दिलें आहे तें जुळत नाहीं. (उत्तर:—) हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण अपरब्रह्माला (देखील) स्थूल शरीरापेक्षां पर असें म्हणतां येतें[6]. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—परब्रह्मच या ठिकाणीं ध्यानाचा विषय म्हणून सांगितलें आहे. कशावरून ? ईक्षण (-क्रिये) चें कर्म या रूपानें निर्देश केला आहे यावरून. ईक्षण—क्रिया म्हणजे पाहण्याची क्रिया. त्या पाह-ण्याच्या क्रियेचा जो विषय तो ईक्षण क्रियेचें कर्म होय. ईक्षणक्रियेचें कर्म या रूपानेंच ध्येय पुरुषाचा पुढील वाक्यशेषामध्यें निर्देश केला आहे:—' हा जो पर जीवघन[7] त्याहून पर आणि पुरिशय[8] अशा पुरुषाला तो (उपासक) पाहतो ' (प्र. ५।५) आतां अस्तित्वांत नसलेली वस्तु देखील ध्यानक्रियेचें कर्म होतें; कारण मनांत कल्पिलेला पदा-र्थही ध्यानाक्रियेचें कर्म होतो. पण ' अस्तित्वांत असलेली वस्तूच पाहणें या क्रियेचें कर्म असते ' असें लोकामध्यें दृष्टोत्पत्तीस येतें. यावरून खऱ्या ज्ञानाचा विषय जो परमात्मा तोच येथें ईक्षण या क्रियेचें कर्म या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. तोच परमात्मा ह्या (म्हणजे पहिल्या वाक्या—) मध्यें ध्यान करण्यास योग्य अशा रूपानें सांगितला आहे असें त्या वाक्यांत असलेल्या पर आणि पुरुष या दोन शब्दांवरून ओळखतां येतें. शंका:—पर असा पुरुष ध्यानक्रियेचा विषय म्हणून सांगितला आहे; आणि पराहून पर असा पुरुष ईक्षणक्रियेचा विषय म्हणून सांगितला आहे; तेव्हां भलताच पुरुष भलती कडे आहे असें कसें ओळखतां येईल ? उत्तर:—पर आणि पुरुष हे दोन शब्द तर दोन्ही

---

५. अकार, उकार, आणि मकार अशा या ओम् अक्षराच्या तीन मात्रा आहेत.

६. अपरब्रह्म म्हणजे हिरण्यगर्भ होय. हिरण्यगर्भ हा प्राणिमात्रांच्या बुद्धींचा समुदाय आहे. आतां सर्व शारीरिक व्यवहार बुद्धीच्या अधीन असल्यामुळें बुद्धि ही शरीरापेक्षां पर (श्रेष्ठ) आहे असें म्हणतां येतें.

७. जीवरूप मूर्ति.

८. पुरि म्हणजे (शरीररूपी) नगरामध्यें शय म्हणजे राहणारा.

ठिकाणीं सारखेच आहेत. आतां ' ध्यान करण्यास योग्य असा जो परपुरुष पहिल्या वाक्यांत प्रकृत आहे त्याचाच दुसऱ्या वाक्यामध्यें जीवघन शब्दानें परामर्श केला आहे ' असें मुळींच मानतां येत नाहीं, त्यामुळें त्या पराहून पर असा जो पाहण्यास योग्य पुरुष दुसऱ्या वाक्यामध्यें सांगितला आहे तो (पहिल्या वाक्यांतील पर अशा पुरुषाहून) निराळा होऊं शकत नाहीं. शंका:—तर मग जीवघन म्हणून कोणाला म्हटलें आहे ? उत्तर:—जीवरूपी जो घन तो जीवघन होय. घन म्हणजे मूर्ति. मिठाच्या खड्याप्रमाणें परमात्म्याचा उपाधीनें फोडून काढलेला जो जीवरूपी खडा, आणि जो, विषय इंद्रियें वगैरें-हून पर, तो या ठिकाणीं जीवघन होय. येथें दुसऱ्या लोकांचें म्हणणें असें आहे कीं ' तो सामाच्या योगानें ब्रह्मलोकाप्रत नेला जातो ' ह्या मागील जवळच्या वाक्यामध्यें ज्याचा निर्देश केला आहे, आणि जो इतर लोकांपेक्षां पर (म्हणून सांगितला) आहे (प्र. ५।७) त्या ब्रह्मलोकाला ह्या ठिकाणीं ' जीवघन ' असें म्हटलें आहे. कारण, ब्रह्मलोकामध्यें राहणारा आणि सर्वेन्द्रियस्वरूपी असा जो ब्रह्मदेव त्याच्या मध्यें इंद्रियां-सहित सर्व जीवसमुदायाचा समावेश होत असल्यामुळें ब्रह्मलोकाला ' जीवघन ' असें म्हणतां येतें. त्या जीवघनाहून पर जो ईक्षण या क्रियेचें कर्म म्हणून सांगितलेला परमात्मा तोच ध्यानक्रियेचें कर्म आहे असें समजतें. शिवाय, पुरुषाला 'पर' असें दिलेलें विशेषण परमात्मा घेतला तरच जुळतें. कारण, पर-पुरुष हें नांव फक्त एका परमात्म्यालाच देतां येतें. कारण त्याहून पर असें दुसरें कांहीं नाहीं असें ' पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाहीं, तोच शेवट होय, तीच उत्तम गति होय ' (का. ३।११) या दुसरीकडच्या श्रुतींत सांगितलें आहे. शिवाय ' जो ओंकार आहे तें हें पर आणि अपर ब्रह्म होय ' या वाक्यांत ब्रह्माचे दोन प्रकार दाखवून नंतर ' ओंकाराच्या योगानें पर पुरुषाचें ध्यान करावें ' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्यावरून ' पर पुरुष म्हणजे परब्रह्मच होय ' असें समजतें. शिवाय, ' जसा साप त्वचेपासून मुक्त होतो तसाच तो (परपुरुषाला जाणणारा) पातकापासून मुक्त होतो ' (प्र. ५।५) या वाक्यांत ' पातकापासून मुक्त होणें ' हें जें फल सांगितलें आहे त्यावरून (देखील) येथें परमात्माच ध्यान करण्यास योग्य आहे असें समजतें. आतां, ' देशानें मर्यादित झालेलें फल परमात्म्याचें ध्यान करणाऱ्याला जुळत नाहीं ' असें जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर आमचें उत्तर: - त्रिमात्र अशा ओंकाराच्या साधनानें परमात्म्याचें ध्यान करणाऱ्याला (आरंभीं) ब्रह्मलोक-प्राप्ति हें फल मिळतें व पुढें क्रमानें त्याला तत्त्वसाक्षात्कार होतो अशा रीतीनें त्याला क्रमानें मुक्ति मिळते असें येथें सांगण्याचा अभिप्राय आहे असें समजावें. तेव्हां आमचेवर कांहीं दोष येत नाहीं. (१३)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौदाव्या सूत्रापासून अठराव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. १४) छांदोग्य उपनिषदा-मध्यें ब्रह्मपुरांतील म्हणजे (शरीरांतील) हृदयरूपी सूक्ष्म कमलाच्या आंत असणाऱ्या दहराका-शाचें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं ' दहराकाश ' शब्दानें ' भूताकाश ' घ्यावें किंवा

' जीवात्मा ' घ्यावा किंवा ' परमात्मा ' घ्यावा असा संशय येतो. कारण, ' भूताकाश ' आणि ' परमात्मा ' या दोन्ही अर्थी ' आकाश ' या शब्दाचा प्रयोग आढळतो. तसेंच, 'ब्रह्मपुरांतील' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे आतां ब्रह्माचें जें पुर तें ब्रह्मपुर म्हणजे शरीर होय. पण ' ब्रह्म ' या शब्दाचा ' जीव ' हा अर्थ घ्यावयाचा, किंवा ' परमात्मा ' हा अर्थ घ्यावयाचा हा निश्चय होत नसल्यामुळें जीवात्मा किंवा परमात्मा या दोघांपैकीं कोणाला ' दहराकाश ' म्हणावें असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आकाश ' या शब्दानें भूताकाश घ्यावें. कारण, ' आकाश ' या शब्दाचा ' भूताकाश ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. आतां, त्या आकाशाला दहर म्हणजे सूक्ष्म असें जें म्हटलें आहे तें त्या आकाशाचा हृदयरूपी जो आश्रय तो सूक्ष्म असल्यामुळें म्हटलें आहे. तसेंच, त्या दहराकाशाला आकाशाचें जें साम्य दिलें आहे तें ' बाहेरचें आकाश ' व ' हृदयाच्या आंतील आकाश ' असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून दिलें आहे. आतां, ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरे त्या दहराकाशाच्या आंत आहेत ' असें जें म्हटलें आहे तें ' पोकळी ' या रूपानें सर्व आकाश एक असल्यामुळें म्हटलें आहे. किंवा, 'दहराकाश' या शब्दानें ' जीवात्मा ' घ्यावा. कारण शरीराला जें ' ब्रह्मपुर ' म्हटलें आहे तें ' जीवाचें पुर ' अशा अर्थानेंच म्हटलें आहे; कारण, जीवानेंच कर्म करून त्या कर्माच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरतां हें शरीर मिळविलें आहे. आतां, 'ब्रह्म ' या शब्दाचा ' जीव ' असा जो अर्थ घेतला आहे तो लक्षणेनें घेतला आहे असें समजावें. जर ' परब्रह्म ' हा खरा अर्थ घेतला, तर शरीराला ' ब्रह्मपुर ' असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, परब्रह्माचें शरीरावर स्वामित्व नसल्यामुळें ' परब्रह्माचें हें पुर आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां, अर्थातच त्या शरीरामधील हृदयाच्या आंत असणारें जें दहराकाश तेंही जीवात्माच होय. शिवाय, पुराचा स्वामी पुराच्या एका भागामध्यें राहत असतो असे दृष्टोत्पत्तीस येतें, जसा एखाद्या गांवाचा राजा त्या गांवातच कोठें तरी राहत असतो. म्हणून हृदयामध्यें राहणारा जीवच होय. आतां जीव हा ह्या शरीरामध्यें हृदयाच्या आंत आहे. कारण, जीवाची उपाधी जें मन तें बहुतकरून हृदयामध्यें असतें; आणि परब्रह्म तर शरीराच्या बाहेर आहे. तेव्हां शरीर हें जीवाचेंच पुर होय; परब्रह्माचें पुर नव्हे. शिवाय, आकाशाला ' सूक्ष्म ' असें जें म्हटलें आहे तें देखील ' आकाश ' शब्दाचा ' जीव ' हा अर्थ घेतला तरच जुळतें. कारण श्वेताश्वतरोपनिषदामध्यें जीवाला अंकुशाच्या अणकुचीचा दृष्टांत दिला आहे. ' आकाश ' या शब्दाचा ' परब्रह्म ' असा अर्थ घेतला तर ' सूक्ष्म ' हा शब्द जुळत नाहीं. कारण, परब्रह्म हें सर्वव्यापीं असल्यामुळें त्याला ' सूक्ष्म ' असें म्हणतां येत नाहीं. आतां, जरी जीव लहान असल्यामुळें त्याला आकाशाचा दिलेला दृष्टांत जुळत नाहीं, तरी जीव हा ब्रह्माहून निराळा नाहीं अशा तात्पर्यानें तो दिला आहे असें समजावें. कारण, ब्रह्म हें आकाशासारखें मोठें आहेच. आतां ' शोधावें ' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे तें ह्या दहराकाशाच्या संबंधानें म्हटलें नाहीं, तर त्या दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या संबंधानें म्हटलें आहे. जर तें दहराकाशाच्या संबंधानें म्हटलें असतें, तर मात्र ' दहराकाश ' शब्दानें ' जीव ' घेतां आला नसता. कारण जीवाला स्वतःलाच शोधण्याचें कांहीं कारण नाहीं व जीवाला स्वतःच्याच ज्ञानाची इच्छा करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं. ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' दहराकाश ' शब्दानें ' परमात्माच ' घेतला पाहिजे. ह्याचीं कारणें श्रुतीमधील शेवटच्या वाक्यावरूनच स्पष्ट होत आहेत. तीं येणेंप्रमाणें:—' सूक्ष्म हृदयाच्या आंतील आकाश ' असें म्हटलें असल्यामुळें आकाश देखील सूक्ष्मच आहे अशी शिष्याला शंका आली व त्या शंकेचें निवारण आचार्यांनीं आकाशाला प्रसिद्ध आकाशाचें साम्य देऊन केलें आहे, यावरून आकाश सूक्ष्म नाहीं असें सिद्ध होतें. आणि

आकाशाचें साम्य दिलें असल्यामुळें हें आकाश भूताकाश नव्हे असें देखील सिद्ध होतें; कारण स्वतःशीं साम्य संभवत नाहीं. आतां, आकाश एकच आहे खरें; पण ' बाहेरचें ' आणि ' आंतलें ' असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून आंतील आकाशाचें बाहेरच्या आकाशाशीं साम्य संभवतें असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्यावर उत्तर असें आहे कीं अशा रीतीनें आकाशाचें आकाशाशीं साम्य संभवत नाहीं. कारण, ' कल्पित भेद घेणें ' हा शेवटला उपाय आहे. जेथें दुसरा उपाय चालत नाहीं तेथेंच तो घ्यावा. पण, येथें ' आकाश ' शब्दानें परमात्मा घेऊन हें सर्व वाक्य चांगल्या रीतीनें लावितां येतें; म्हणून तो उपाय करण्याची जरूर नाहीं. शिवाय, जरी हृदयाच्या आंतील आकाश बाहेरच्या आकाशाहून निराळें आहे असें मानलें तरी देखील त्या दोहोंमध्यें साम्य संभवत नाहींच. कारण तें आंतील आकाश बाहेरच्या आकाशाएवढें मोठें नाहीं. शंकाः—परमात्म्याचें देखील आकाशाशीं साम्य संभवत नाहीं. कारण, परमात्मा हा आकाशापेक्षां अधिक मोठा असें शतपथ ब्राह्मणामध्यें सांगितलें आहे. उत्तरः—' दहराकाश म्हणून जें काय असेल तें सूक्ष्म आहे; कारण त्याला हृदयाच्या आंत असें म्हटलें आहे ' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण करावें या अभिप्रायानें हें आकाशाचें साम्य दिलें आहे. तें दहराकाश अगदीं प्रसिद्ध आकाशाएवढेंच आहे म्हणजे प्रसिद्ध आकाशापेक्षां मोठें नाहीं असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय नाहीं. दोन्ही तऱ्हेच्या अभिप्रायानें हें म्हटलें आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, एकाच वाक्याचे दोन तऱ्हेचे अभिप्राय मानतां येत नाहींत. आतां जो एक अभिप्राय मानावयाचा तो मात्र आम्हीं सांगितलेलाच मानला पाहिजे. कारण, तशीच शंका उत्पन्न होत आहे. शिवाय, ' त्या दहराकाशामध्यें स्वर्ग, पृथिवी वगैरे स्थित आहेत ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें हृदयाच्या आंतील आकाशाच्या संबंधानें जुळत नाहीं. शिवाय, ' हा आत्मा पातकापासून मुक्त आहे ' इत्यादि ज्या गोष्टी पुढें श्रुतीमध्यें सांगितल्या आहेत त्या भूताकाशासंबंधानें संभवत नाहींत. आतां, ' आत्मा ' हा शब्द जरी जीवात्म्याच्या संबंधानें संभवतो, तरी तो जीवात्मा येथें ' दहराकाश ' या शब्दानें घेतां येत नाहीं. कारण, तो सूक्ष्म असल्यामुळें त्याला आकाशाचें साम्य संभवत नाहीं. आतां, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याला हें साम्य लावितां येईल अशा समजुतीनें ' दहराकाश ' या शब्दानें ' जीवात्मा ' घेतां येतो असें म्हणशील तर त्यापेक्षां ज्या परमात्म्याला मुख्य रीतीनें हें साम्य संभवतें तोच ' दहराकाश ' शब्दानें घ्यावा हें अधिक सयुक्तिक होय. आतां शरीराला ' ब्रह्मपुर ' असें जें म्हटलें आहे तें ' परमात्मा ' घेऊनच म्हटलें आहे. कारण, 'ब्रह्म' या शब्दाचा ' परमात्मा ' हाच अर्थ मुख्य आहे. त्या परमात्म्याचा शरीराशीं संबंध आहेच. कारण, ' ह्या शरीरामध्येंच तो उपलब्ध होतो ' असें श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. शिवाय, जरी ' जीवाचें पुर ' अशा अर्थानें शरीराला ' ब्रह्मपुर ' म्हटलें आहे तरी जसें विष्णूचें शालग्राम हें स्थान आहे तसें शरीरामधील हृदय हें परमात्म्याचें स्थान आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत येत नाहीं. कारण, एका राजाच्या नगरामध्यें दुसरेही अनेक लोक राहत असतात असें लोकामध्येंही दृष्टोत्पत्तीस येतें. शिवाय, ' ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें यथेच्छ संचार करतां येतो ' असें जें श्रुतीमध्यें अविनाशी फळ सांगितलें आहे त्यावरूनही ' दहराकाश ' शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे, जीवात्मा घेतां येत नाहीं. कारण जीवात्म्याच्या ज्ञानापासून अविनाशी फळ मिळत नाहीं. आतां, श्रुतीमध्यें ' शोधावें आणि जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें म्हटलें आहे तें दहराकाशाच्या संबंधानें म्हटलेंच नाहीं, तर त्या दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या सबंधानें म्हटलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर उत्तर :—' शोधावें ' असें

जें म्हटलें आहे तें दहराकाशासंबंधानेंच म्हटलें आहे असें मानलें पाहिजे. नाहीं तर पुढें दहराकाशाचें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें निरुपयोगीं होईल. शंका :— दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या संबंधानेंच 'शोधावें' आणि 'जाणण्याची इच्छा करावी' असें म्हटलें आहे. आतां दहराकाशाचें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें बरोबरच आहे. कारण, दहराकाश हें काय आहे तें समजल्याशिवाय त्याच्या आंतील वस्तु शोधतां येत नाहीं, आणि जाणतां येत नाहीं. उत्तर :—असें जर मानलें तर दहराकाशाचें स्वरूप सांगून 'त्याच्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरे स्थित आहेत' असें सांगितलें असल्यामुळें 'स्वर्ग, पृथिवी वगैरे शोधावे' व 'त्यांनाच जाणण्याची इच्छा करावी' असें म्हटल्यासारखें होतें; आणि तें तर बरोबर नाहीं. कारण, तशा म्हणण्यानें पुढील वाक्यशेष जुळत नाहीं. वाक्यशेषांत 'स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आश्रय दहराकाश आहे' असें सांगून पुढें 'हा आत्मा पातकापासून मुक्त आहे, ह्याचें ज्ञान झाल्यानें मनुष्य परलोकाप्रत प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून आरंभीं देखील स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आश्रय असा परमात्माच 'जाणावयास योग्य' या रूपानें 'दहराकाश' या शब्दानें सांगितला आहे असें सिद्ध होतें.

(सू० १५) शिवाय, दहराकाशाच्या वर्णनामध्येंच 'ह्या ब्रह्मलोकाप्रत प्रत्येक दिवशीं सर्व प्रजा जातात, पण त्या ब्रह्मलोकाला जाणीत नाहींत' असें सांगितलें आहे. 'निद्रावस्थेमध्यें सर्व ब्रह्माप्रत प्राप्त होतात' असें दुसऱ्या श्रुतीमध्येंही सांगितलें आहे; आणि लोकामध्यें देखील गाढ झोंप लागलेल्या मनुष्याला 'हा ब्रह्मस्वरूप झाला' असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. तेव्हां 'दहराकाश' या शब्दानें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे. शिवाय, 'ह्या ब्रह्मलोकाप्रत' ह्या वाक्यांतील 'ह्या' या सर्वनामानें मागून चालू असलेल्या दहराकाशाचाच परामर्श करून त्यालाच 'ब्रह्मलोक' असें म्हटलें आहे यावरूनही दहराकाश म्हणजे ब्रह्म असें सिद्ध होतें. आतां 'ब्रह्मलोक' म्हणजे 'ब्रह्मदेवाचा लोक' असें समजूं नये, तर ब्रह्मरूपीच जो लोक तो ब्रह्मलोक म्हणजे परमात्मा असें समजावें. कारण, प्रजा ह्या प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मदेवाच्या लोकाप्रत जात नसतात.

(सू० १६) शिवाय, दहराकाशाच्या वर्णनामध्येंच 'हा सर्व लोकांना धारण करणारा केवळ सेतुच आहे' असें म्हटलें आहे. 'ज्याप्रमाणें सेतु पाण्याच्या लोटाला अडवतो त्याप्रमाणें हा देव, मनुष्य वगैरे सर्व लोकांचें नियमन करतो, ह्यामुळेंच सर्व लोक व्यवस्थित असतात' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां 'सर्व लोकांचें नियमन करणें' हा महिमा तर एका परमात्म्याचाच आहे असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें स्पष्ट सांगितलें आहे. तेव्हां दहराकाश म्हणजे परमात्मा असें सिद्ध होतें.

(सू० १७) शिवाय ह्या छांदोग्य उपनिषदामध्येंच इतर ठिकाणीं 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा' या अर्थीं प्रयोग अनेक ठिकाणीं केलेला आढळतो. पण 'जीवात्मा' या अर्थीं 'आकाश' शब्दाचा प्रयोग श्रुतीमध्यें कोठेंही आढळत नाहीं. तेव्हां 'दहराकाश' शब्दानें 'परमात्माच' घेतला पाहिजे; जीवात्मा घेतां येत नाहीं. आतां 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हा अर्थ जरी प्रसिद्ध आहे, तरी 'आकाशाचें स्वतःशीं साम्य' वगैरे गोष्टी संभवत नसल्यामुळें तो अर्थ घेतां येत नाहीं असें पूर्वींच सांगितलें आहे.

(सू० १८) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जसें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्यें परमात्म्याचें वर्णन केलें असल्यामुळें दहराकाश म्हणजे परमात्मा होय असें तुम्ही म्हणतां, तसें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्यें जीवात्म्याचेंही वर्णन केलें असल्यामुळें दहराकाश म्हणजे जीवात्मा

होय असें कां म्हणत नाहीं? 'हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून' इत्यादि वाक्यांमध्यें जीवात्म्याचें वर्णन केलेलें स्पष्ट दिसत आहे. कारण 'संप्रसाद' म्हणजे निद्रावस्था असें श्रुतीमध्येंच इतर ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे; आणि ती निद्रावस्था तर जीवालाच संभवते. तसेंच 'शरीरापासून निघणें' हें देखील जीवालाच संभवतें. कारण, जो शरीराचा आश्रय करतो तोच शरीरापासून निघेल. जसें आकाशाचा आश्रय करणारे जे पक्षी वगैरे तेच आकाशापासून निघतात. आणि शरीराचा आश्रय करणारा तर जीवात्माच होय. तेव्हां जसा 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा' हा अर्थ लोकामध्यें आढळत नसूनही येथें परमात्म्याचे धर्म सांगितले असल्यामुळें त्या शब्दाचा तो अर्थ घेतला जातो तसा त्या शब्दाचा जीवात्मा हा अर्थ देखील घ्यावा. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'दहराकाश' या शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाहीं. कारण जीवात्मा हा उपाधीच्या योगानें संकुचित असल्यामुळें त्याला आकाशाचें साम्य दिलेलें संभवत नाहीं; शिवाय त्याला 'पातकरहितत्व' इत्यादि धर्मही संभवत नाहींत. ह्या गोष्टीचा विचार ह्या अधिकरणाच्या पहिल्या सूत्रामध्येंच केला आहे; पण ज्यास्त आलेली शंका दूर व्हावी म्हणून त्या गोष्टीचा येथें पुन्हां विचार केला आहे. आतां, जीवाचें जें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्यें वर्णन केलें आहे त्याची वाट काय? या प्रश्नाचें उत्तर सूत्रकार विसाव्या सूत्रांत देणार आहेत.]

दहर उत्तरेभ्यः ॥ १४ ॥

१४ पुढील (कारणां-)वरून दहर (आकाश म्हणजे परमात्मा होय). (५)

अशी श्रुती आहे :—'आतां ह्या ब्रह्मपुरीमध्यें जो हा कमलासारखा (हृदयरूपी) लहान राजवाडा आहे ह्याच्या आंत दहर आकाश आहे; त्याच्या आंत जें काय आहे तें शोधावें, व तेंच जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।२।१) येथें सूक्ष्म अशा हृदयकमलामध्यें जें हें दहर आकाश सांगितलें आहे तें भूताकाश आहे किंवा जीवात्मा आहे अथवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. संशयाचें कारण काय? कारण असें आहे कीं ह्या ठिकाणीं आकाश व ब्रह्मपुर असे दोन शब्द आहेत. आतां, आकाश या शब्दाचा भूताकाश आणि परमात्मा या दोन्ही अर्थीं प्रयोग असलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो त्यावरून दहर म्हणजे भूताकाश किंवा परमात्मा असा संशय येतो. तसेंच ब्रह्मपुर म्हणजे काय? ब्रह्म म्हणजे जीव, त्याचें जें शरीररूपीं पुर तें ब्रह्मपुर होय, किंवा परब्रह्माचेंच जें (शरीररूपीं) पुर तें ब्रह्मपुर होय असा संशय येतो. या संशयामुळें पुढें दुसरा संशय असा येतो कीं जीव आणि परमात्मा या दोहोंपैकीं कोणाला पुरस्वामी समजून त्याला

---

१. सूक्ष्म.

२. शरीरामध्यें.

३. हृदय हें कमलासारखें असतें म्हणून हृदयाला कमलासारखें असें म्हटलें आहे.

४. 'त्याच्या' ह्या सर्वनामानें जवळच्या आकाशाचा परामर्श न करतां मागील हृदयरूपी लहान राजवाड्याचा परामर्श केला आहे. ह्याचें कारण पुढें स्पष्ट होईल.

दहर आकाश म्हणावें? आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'आकाश' हा शब्द भूताकाश या अर्थीं प्रसिद्ध असल्यामुळें येथें भूताकाश हाच 'दहर' या शब्दाचा अर्थ आहे असें समजावें. आतां त्या (भूताकाशा-) चा (हृदयरूपी) आश्रय सूक्ष्म आहे म्हणून त्या (भूताकाशा-) लाही 'दहर' म्हणजे सूक्ष्म असें येथें म्हटलें आहे. तसेंच ' जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हृदयाच्या आंत हें आकाश आहे ' (छां. ८।१।३) ह्या श्रुतीमध्यें जें (आकाशाचें आकाशाशीं) सादृश्य सांगितलें आहे तें (आकाश एक असूनही) बाहेरील आणि आंतील असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून सांगितलें आहे. तसेंच ' पोकळी ' या रूपानें सर्व आकाश एकच असल्यामुळें ' त्या (दहराकाशा-)च्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरे राहतात' असें म्हणतां येतें. अथवा, 'दहर' या शब्दानें जीवात्माही घ्यावा. कारण, येथें 'ब्रह्मपुर' असा शब्द आहे. हें शरीर जीवाचें पुर आहे; म्हणूनच याला ब्रह्मपुर असें म्हणतात. कारण, तें (शरीर) जीवानें आपल्या कर्मानें मिळविलें आहे. आतां, जीवाला जो येथें ब्रह्म हा शब्द लावला आहे तो गौण[६] रीतीनें लावला आहे असें समजावें. कारण, खरोखरी परब्रह्माचा शरीराशीं स्वस्वामिभावसंबंध[७] नाहीं. ' आतां राजासारखे जे नगराचे स्वामी आहेत ते आपल्या नगराच्या एका भागांत राहतात ' असें दृष्टांतपत्तीस येतें म्हणून हृदयामध्यें राहणारा जीवच होय. शिवाय, जीवाला मन ही उपाधि आहे व तें मन बहुतकरून हृदयामध्यें राहतें म्हणूनही हृदयाच्या आंत राहणारा जीवच होय. शिवाय, जीवालाच ' तो सूक्ष्म आहे ' असें म्हणतां येतें. कारण, तो ' अंकुशाच्या अणकुचीएवढा ' आहे असें इतर ठिकाणीं म्हटलें आहे. आतां, ' तो जीव आकाशाएवढा आहे ' वगैरे जें म्हटलें आहे तें जीव आणि ब्रह्म एक आहेत या अभिप्रायानें म्हटलें आहे असें मानतां येईल. शिवाय, ह्या ठिकाणीं ' शोधावें ' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें दहराकाशाच्या संबंधानें सांगितलें [८]नाहीं. कारण, ' त्या (दहराकाशा-) च्या आंत जें आहे ' या वाक्यांत (तें दहराकाश) परब्रह्माचा आधार म्हणून सांगितलें आहे. ह्या (पूर्वपक्षा-) वर आमचें उत्तरः—'दहराकाश' या शब्दानें परमात्माच घेणें रास्त आहे; भूताकाश किंवा जीवात्मा घेणें रास्त नाहीं.

---

५. म्हणजे हृदयाच्या आंतील आकाश हें हृदयाच्या बाहेरील आकाशाएवढें आहे असें सांगितलें आहे.

६. जसें बैलासारख्या बुद्धिमंद मनुष्याला ' हा बैल आहे ' असें गौण रीतीनें लोक म्हणतात तसें जीव हा ब्रह्मासारखा चेतन असल्यामुळें त्या जीवाला ' ब्रह्म ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

७. स्व म्हणजे आपली (मालमत्ता वगैरे); आणि स्वामी म्हणजे मालक. परब्रह्म हें शरीराचा मालक नाहीं.

८. ' त्याच्या आंत काय आहे तें शोधावें ' इत्यादि श्रुतींतील ' त्याच्या ' ह्या सर्वनामानें जवळच्या दहराकाशाचा परामर्श होतो असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

कशावरून ? पुढील म्हणजे वाक्यशेषांत दिलेल्या कारणांवरून. उदा०—श्रुतीमध्यें 'त्या (आचार्या-) ला जर (शिष्य) विचारतील' असा उपक्रम करून पुढें 'शोधण्याजोगें व जाणण्याची इच्छा करण्याजोगें त्यां- (हृदया-) च्या आंत काय आहे ?' (छां. ८।१।२) या वाक्यांत शोधण्यास योग्य म्हणून सांगितलेल्या दहराकाशाच्या संबंधानें शंका करून पुढें त्याचें प्रत्युत्तर असें दिलें आहे:—'त्या (आचार्या-) नें असें सांगावें कीं जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हृदयाच्या आंत हें आकाश आहे. त्या (दहराकाशा-) च्या आंतच स्वर्ग आणि पृथिवी हे दोन्ही राहतात' (छां. ८।१।३) इत्यादि. ह्या प्रत्युत्तरामध्यें आचार्यांनीं हृदयांतील आकाशाला प्रसिद्ध भूताकाशाचें साम्य देऊन 'सूक्ष्म कमलामध्यें असल्यामुळें आकाश सूक्ष्म आहे अशी जी कल्पना आहे ती चुकीची आहे' असें दाखविलें आहे; व त्यामुळें 'दहराकाश म्हणजे भूताकाश होय' या कल्पनेचें (– ही आचार्यांनीं) निरसन केलें आहे असें समजतें. जरी आकाश हा शब्द भूताकाश या अर्थी प्रसिद्ध आहे तरी त्या आकाशाला आकाशाचाच दृष्टांत देणें बरोबर नाहीं म्हणून येथें भूताकाश विवक्षित असेल या शंकेचें निवारण होतें. शंका:–जरी आकाश एकच आहे तरी बाहेरचें व आंतलें असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून त्या दोहोंमध्यें सादृश्य संभवतें असें (मीं पूर्वींच) सांगितलें आहे. (उत्तर:–) अशा रीतीनें त्या दोहोंमध्यें सादृश्य संभवत नाहीं. कारण 'कल्पित भेद घेणें' हा उपाय जेथें दुसरा कोणताच उपाय चालत नाहीं तेथेंच स्वीकार्य आहे. शिवाय, भेदाची कल्पना करून आकाशाचें सादृश्य वर्णन करणाऱ्या (पूर्वपक्ष्या-) च्या मतीं आंतील आकाश संकुचित असल्यामुळें त्याला बाहेरच्या आकाशाचें परिमाण असणें संभवत नाहीं. शंका:–'आकाशापेक्षां परमात्मा मोठा आहे' (श. ब्रा. १०।६।३।२) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे, त्यावरून परमात्म्याला देखील आकाशाचें परिमाण असणें संभवत नाहीं. (उत्तर:–) हा दोष आमचेवर येत नाहीं; कारण, ह्या दहराकाशाला कमलानें वेष्टिलें असल्यामुळें 'तें सूक्ष्म आहे' अशी कल्पना होते; ती कल्पना दूर करणें इतकेंच वरील (साम्य-प्रतिपादक) वाक्याचें तात्पर्य आहे. त्याला प्रसिद्ध आकाशाचेंच परिमाण आहे असें सांगण्याविषयीं (त्या वाक्याचें तात्पर्य) नाहीं. बरें, 'वरील दोन्ही गोष्टी सांगण्या-

१. 'त्याच्या' ह्या शब्दानें दहराकाशाचा परामर्श न करतां मागील कमलासारखें जें हृदय त्याचा परामर्श होतो. जर आकाशाचा परामर्श केला तर त्या आकाशाच्या आंत काय आहे असा आकाशाच्या आंत असणाऱ्या वस्तूसंबंधानें प्रश्न केला असता; व त्याचें उत्तरही आकाशाच्या आंत असणाऱ्या वस्तूसंबंधानेंच दिलें असतें. पण तसें न देतां उलट आकाशासंबंधानेंच उत्तर दिलें आहे:–'जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' इत्यादि. एकंदरींत, प्रकृत श्रुतीचा असा अर्थ समजावा कीं हृदयाच्या आंत आकाश आहे आणि त्या हृदयाच्या आंत आकाश म्हणून जो पदार्थ आहे तोच शोधावा आणि तोच जाणण्याची इच्छा करावी.

विषयीं त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे' असें मानिलें तर वाक्यभेद[10] होईल. शिवाय, (उपाधीमुळें) निराळा कल्पिलेला व कमलानें वेष्टित असा जो आकाशाचा एक भाग त्याच्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंची स्थिति संभवत नाहीं. तसेंच, 'हा आत्मा पातकापासून मुक्त, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, ज्याला क्षुधा नाहीं, ज्याला तृषा नाहीं, जो सत्यकाम व सत्यसंकल्प आहे' (छां. ८।१।५) ह्या श्रुतींत सांगितलेले आत्मत्व, पातकरहितत्व इत्यादि धर्म भूताकाशाचे ठिकाणीं संभवत नाहींत. आतां, जरी आत्मा हा शब्द जीवात्म्याला लावितां येतो तरी इतर कारणांवरून 'जीवात्मा येथें विवक्षित असेल' ही शंकाही दूर होते. कारण, जो उपाधीच्या योगानें संकुचित झाला आहे व म्हणून ज्याला अंकुशाच्या अणकुचीची उपमा दिली आहे अशा जीवात्म्याला कमलानें वेष्टित केल्यामुळें प्राप्त झालेला जो सूक्ष्मपणा तो (कोणत्याही कारणानें) दूर करतां येत नाहीं. आतां, 'जीव हा ब्रह्माहून निराळा नव्हे' अशा अभिप्रायानें त्या जीवाला सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय आहे, असें म्हणशील तर जीवाला ज्या ब्रह्माचें स्वरूप आहे म्हणून त्याला सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय आहे, त्या ब्रह्माचेच साक्षात् सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा येथें अभिप्राय आहे असें मानणें अधिक सयुक्तिक होय. आतां, आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ब्रह्मपुर म्हणजे जीवाचें पुर होय, आणि तो जीव ह्या (शरीररूपीं) पुराचा स्वामी असून राजाप्रमाणें तोच ह्या पुराच्या एका भागामध्यें राहतो त्यावर आमचें उत्तर:—शरीर हें परब्रह्माचेंच पुर आहे म्हणून शरीराला ब्रह्मपुरच[11] म्हणतात. कारण, ब्रह्म या शब्दाचा (परब्रह्म) हा मुख्य अर्थ आहे. शिवाय, शरीर हें ब्रह्मसाक्षात्कार होण्याचें स्थल असल्यामुळें ब्रह्माचाही ह्या शरीररूपीं पुराशीं संबंध आहेच. कारण, 'तो (उपासक) जीव-समुदायरूपी जो उत्कृष्ट (हिरण्यगर्भ) त्याहून उत्कृष्ट आणि पुरिशय[12] अशा पुरुषाला पाहतो' (प्र. ५।५), 'तो हा पुरुष सर्व पुरामध्यें पुरिशय असा आहे' (बृ० २।५।१८) इत्यादि श्रुतींवरून ही गोष्ट स्पष्ट आहे. अथवा, जसा शालग्रामासंनिध विष्णु असतो तसा या (शरीररूपी) जीवाच्या पुराच्याच संनिध ब्रह्म आहे, आणि तेंच प्रकृत वाक्यांत सांगितलें आहे असें समजावें[13]. शिवाय, 'जसे ह्या लोकीं

---

१०. एकाच वाक्यापासून दोन स्वतंत्र असे अर्थ भासले असतां 'वाक्यभेद' नामक दोष येतो.

११. परंतु 'ब्रह्मपुर' म्हणजे जीवाचें पुर असा अर्थ घेतला असतां 'ब्रह्म' शब्दाचा मुख्य अर्थ न घेतां (जीव हा) गौण अर्थ घ्यावा लागतो.

१२. सूत्र १३ टीप ८ पहा.

१३. जरी जीवाचें पुर म्हणून शरीराला ब्रह्मपुर असें म्हटलें तरी त्या जीवाच्या पुरामध्यें हृदयाच्या आंत परमात्मा आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत नाहीं. उदाहरणार्थ:—एखाद्या राजाच्या शहरामध्यें इतर लोक राहूं शकतात.

कर्मानें मिळविलेले सुखोपभोग विनाशी आहेत त्याप्रमाणेंच परलोकींही कर्मानें मिळविलेले सुखोपभोग विनाशी आहेत ' (छां० ८।१।६) ह्या वाक्यांत ' कर्माचें फल विनाशी आहे ' असें सांगून पुढें 'जे ह्या ठिकाणीं आत्म्याला आणि (त्या आत्म्याच्या) ज्या खऱ्या इच्छा त्यांना जाणून (परलोकाप्रत) जातात त्यांचा सर्व लोकांमध्यें स्वेच्छाचार[१४] होतो '. (छां० ८।१।६) ह्या वाक्यांत ' प्रकृत दहराकाशाच्या ज्ञानाचें फल अविनाशी आहे ' असें श्रुति सांगते; त्यावरून '(दहराकाश) म्हणजे परमात्माच होय' असें ती सुचविते. आतां, आणखीही जें तूं म्हटलें आहेस कीं, 'शोधावें' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें दहराकाशाच्या संबंधानें सांगितलें नाहीं; कारण, तें दहराकाश परब्रह्माचा आधार म्हणून सांगितलें आहे; त्यावर आमचें उत्तर :—' शोधावें ' असें जें सांगितलें आहे तें जर दहराकाशाच्या संबंधानें सांगितलें नाहीं तर ' जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे ' (छां० ८।१।३) या वाक्यांत जें दहराकाशाचें स्वरूप वर्णिलें आहे तें निरूपयोगी[१५] होईल. शंका :—हें (आकाशाचें स्वरूप) देखील आंतील वस्तूचें अस्तित्व दाखविण्याकरितांच वर्णिलें आहे. कारण, ' त्याला जर (शिष्य) विचारतील कीं ह्या ब्रह्मपुरामध्यें जें हें कमलासारखें दहरस्थान आहे त्याच्या आंत जें दहराकाश आहे त्याच्या आंत ' शोधावें ' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें काय आहे ? ' (छां० ८।१।२) अशी शंका करून पुढें समाधान करतेवेळीं आकाशाच्या दृष्टांताचा उपक्रम करून ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरे त्या दहराकाशाच्या आंत राहतात ' असें सांगितलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उत्तर :—असें नव्हे. कारण असें मानिलें तर ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरे जे आंत राहतात तेच शोधावे व तेच जाणण्याची इच्छा करावी ' असें सांगितल्यासारखें होईल, मग वाक्यशेष जुळणार नाहीं. कारण, ' ह्याचे ठिकाणीं सर्व इच्छा राहतात, हा आत्मा आहे, हा पातकापासून मुक्त आहे ' या वाक्यांत जें आकाशरूपीं स्वर्ग पृथिवी वगैरेंच्या राहण्याचें ठिकाण प्रकृत आहे त्याला अनुलक्षूनच पुढील वाक्यशेष आहे :—'जे ह्या ठिकाणीं आत्म्याला आणि (त्या आत्म्याच्या) ज्या खऱ्या इच्छा आहेत त्यांना जाणून (परलोकाप्रत) जातात ' (छां० ८।१।६). आतां, ह्या वाक्यशेषांतील समुच्चय दाखविणाऱ्या ' आणि ' या शब्दाच्या योगानें ' इच्छांचा आधार आत्मा व त्या आत्म्याचे ठिकाणीं असलेल्या इच्छा हीं दोन्ही जाणण्यास योग्य आहेत ' असें हा वाक्यशेष सांगतो. यावरून आरंभींच्या वाक्यामध्येंही ' हृदयकमलामध्यें असणारें दहराकाशच आंत राहिलेल्या पृथिवी वगैरेंशीं सहवर्तमान व खऱ्या इच्छांशीं सहवर्तमान ' जाणण्यास योग्य ' या

---

१४. यथेच्छ वर्तणूक. म्हणजे सुखोपभोग घेतांना त्यांना केव्हांही कोणत्याही प्रकारचा अडथळा येत नाहीं किंवा त्यांच्या स्थितींत फरक पडत नाहीं हेंच अविनाशी फल होय.

१५. मागील टीप ९ पहा.

रूपानें सांगितलें आहे ' असें समजतें. आणि तें दहराकाश तर पूर्वी सांगितलेल्या कारणावरून परमात्माच होय. (१४)

गतिशब्दाभ्यां तथाहि दृष्टं लिङ्गं च ॥ १५ ॥

१५ (दहर म्हणजे परमात्माच होय.) कारण; गति (सांगितली आहे) आणि शब्द (-ही) आहे. हीच (गति इतर ठिकाणीं सांगितलेली) दृष्टीस पडते, आणि (हीच गति) ज्ञापक आहे. (५)

' पुढील कारणांवरून दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें पूर्वी सांगितलें आहे. आतां त्या 'पुढील' कारणांचाच सूत्रकार येथें विस्तार करतात. आणखी ह्या कारणास्तवही दहर म्हणजे परमात्माच होय. दहरवाक्याचा[1] जो वाक्यशेष आहे त्यांत परमात्म्याचीच प्रतिपादक अशी गति सांगितली आहे व शब्द (-ही) आहे. उदाहरणार्थ :—' ह्या सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं ह्या ब्रह्मलोकाप्रत जात असून देखील (ब्रह्मलोकाला त्या) जाणीत नाहीत ' (छां. ८।३।२) ह्या वाक्यामध्यें ' ब्रह्मलोक ' या शब्दानें प्रकृत दहराचा उल्लेख करून 'प्रजा' या शब्दाचा अर्थ जे जीव ते ब्रह्मलोकाप्रत जातात असें सांगितलें आहे; त्यावरून ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें समजतें. ' हे सोम्य ! त्या वेळीं जीव सताशीं एक होतो ' (छां. ६।८।१) इत्यादि इतर श्रुतीमध्येंही[2] ' प्रत्येक दिवशीं सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीव ब्रह्मलोकाप्रत जातात ' ही गोष्ट सांगितलेली दृष्टीस पडते. लोकामध्यें देखील गाढ झोपीं गेलेल्या मनुष्यासंबंधानें ' हा ब्रह्मस्वरूप झाला, हा ब्रह्मपणाप्रत पोंचला ' असें म्हणतात. तसेंच, प्रकृत 'दहर' या अर्थी प्रयोग केलेला 'ब्रह्मलोक' हा शब्द देखील 'जीव आणि भूताकाश येथें विवक्षित असतील' ही शंका दूर करून ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें सुचवितो. शंका:—ब्रह्मलोक शब्दाचा ' ब्रह्मदेवाचा लोक ' असाही अर्थ होईल. (उत्तर: —) जर ' ब्रह्माचा (ब्रह्मदेवाचा) जो लोक तो ब्रह्मलोक ' असा षष्ठीतत्पुरुष समास घेतला तर तसा अर्थ होईल. पण ' ब्रह्मरूपच जो लोक ' असा कर्मधारय समास घेतला म्हणजे त्या शब्दावरून परब्रह्माचीच प्रतीति होते. प्रत्येक दिवशीं जीवांना जी ब्रह्मलोकाप्रत गति सांगितलेली दृष्टोत्पत्तीस येते तीच ' ब्रह्मलोक हा कर्मधारय समास आहे ' असें घेण्याला ज्ञापक[3] आहे. कारण ' सत्यलोक नांवाचा जो ब्रह्मदेवाचा लोक त्याप्रत प्रत्येक दिवशीं हे जीव जातात ' अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. (१५)

---

१. ज्यामध्यें 'दहर' हा शब्द आहे त्या वाक्याचा.

२. ह्या छांदोग्य उपनिषदामधीलच ह्या आठव्या अध्यायाहून इतर अशा सहाव्या अध्यायांतील श्रुतीमध्यें.

३. सूचक चिन्ह.

धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः ॥ १६ ॥

१६ धृति (सांगितली आहे या-) वरूनही (दहर म्हणजे परमात्मा होय). कारण हा महिमा ह्या–(परमात्म्या-) चाच (असलेला इतर ठिकाणीं) उपलब्ध होत आहे. (५)

धृति[1] (सांगितली आहे) ह्या कारणावरूनही दहर म्हणजे परमात्माच होय. कसा ? ‘ ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ’ असा (दहराकाशाचा) उपक्रम करून, त्याला भूताकाशाचा दृष्टांत देऊन, त्याचे ठिकाणीं सर्व पदार्थांची स्थिति सांगून, त्याचे ठिकाणींच आत्म-शब्दाचा प्रयोग करून, ‘त्याचाच पातकरहितत्व वगैरे धर्मांशीं संबंध आहे’ असें सांगून, पुढें त्याचें प्रकरण न सोडतां त्यालाच उद्देशून श्रुतीमध्यें असें म्हटलें आहे:—‘ जो (हा वर वर्णिलेला) आत्मा तो ह्या लोकांचा संकर न व्हावा म्हणून विधृति[2] असा सेतुच आहे ’ (छां. ८।४।१) या वाक्यामध्यें विधृति हा शब्द आत्म-शब्दाचें विशेषण दिलें असल्यामुळें त्या विधृति या शब्दाचा ‘ धारण करणारा ’ असा अर्थ होतो. कारण, (पाणिनीनें) ‘ क्तिच् ’ (म्हणजे ‘ ति ’) हा प्रत्यय ‘ कर्ता ’ या अर्थीं सांगितला आहे. तेव्हां, जसा लोकामध्यें देशांतील पिकें वाहून जाऊं नयेत म्हणून पाण्याच्या प्रवाहाला धारण करणारा असा सेतु केलेला असतो तसा हा परमात्मा ‘ आध्यात्मिक[3] ’ वगैरे निरनिराळ्या प्रकारच्या जगाचा आणि वर्ण व आश्रम यांचा संकर होऊं नये म्हणून त्यांना धारण करणारा असा केवळ सेतुच आहे. याप्रमाणें या ठिकाणीं श्रुतीनें प्रकृत दहराचा ‘ धारण करणें ’ हा महिमा दाखविला आहे. आतां, ‘ हा महिमा तर परमात्म्याचाच आहे ’ असें दुसऱ्या श्रुतीवरून उपलब्ध होत आहे. उदा०–‘हे गार्गी ? या अक्षराच्या (परमात्म्याच्या) आज्ञेवरून सूर्य व चंद्र आपआपलीं कामें करतात ’ (बृ. ३।८।९). तसेंच, ज्यामध्यें परमात्म्याचेंच निश्चयात्मक रीतीनें वर्णन केलें आहे अशा इतर वाक्यामध्यें सुद्धां असें म्हटलें आहे:–‘हा सर्वांचा ईश्वर आहे, हा भूतांचा पालक आहे, हा या लोकांचा संकर न व्हावा म्हणून त्यांना धारण करणारा सेतुच आहे ’ (बृ. ४।४।१२). याप्रमाणें धृति सांगितली आहे या कारणावरूनही दहर म्हणजे परमात्माच होय. (१६)

प्रसिद्धेश्च ॥ १७ ॥

१७ प्रसिद्धीवरूनही (दहर म्हणजे परमात्मा होय). (५)

---

१. धारण करणें.

२. या शब्दाचा अर्थ पुढील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.

३. जग दोन प्रकारचें आहे. आध्यात्मिक आणि बाह्य. मन, बुद्धि, अहंकार, इच्छा वगैरे आध्यात्मिक जग होय; व शरीर, घट, पट वगैरे बाह्य जग होय.

आणखी या कारणास्तवही परमेश्वरालाच ' या (हृदया-) च्या आंतील दहराकाश ' असें म्हटलें आहे:—आकाश हा शब्द परमेश्वर या अर्थी प्रसिद्ध आहे. कारण, ' आकाश हेंच नामरूपांचें प्रकाशक आहे ' (छां. ८।१४), ' हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात ' (छां. १।९।१) इत्यादि प्रयोग दृष्टीस पडतात. 'जीव' या अर्थी तर 'आकाश' या शब्दाचा प्रयोग कोठेंही आढळत नाहीं. आतां, जरी भूताकाश हा आकाश या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध आहे तरी ' (आकाशाचें आकाशाशीं) सादृश्य ' वगैरे गोष्टी संभवत नाहींत म्हणून तो अर्थ (येथें) घेतां येत नाहीं असें मागेंच सांगितलें आहे. (१७)

इतरपरामर्शात्स इति चेन्नासंभवात् ॥ १८ ॥

१८ इतराचा (जीवाचा) परामर्श केला आहे म्हणून तो (जीव दहर होय) असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण, असंभव आहे. (५)

जर वाक्यशेषावरून 'दहर' या शब्दानें परमात्मा घेतां, तर (त्या परमात्म्याहून) इतर जो जीव त्याचाही वाक्यशेषामध्यें परामर्श केला आहे (म्हणून दहर शब्दानें तोही तुम्हीं घ्यावा). उदाहरणार्थ :—' जो हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो हाच आत्मा असें तो म्हणाला ' (छां० ८।३।४). आतां, इतर ठिकाणीं श्रुतीमध्यें ' संप्रसाद ' हा शब्द ' सुषुप्त्यवस्था ' या अर्थी असलेला आढळत असल्यामुळें ह्या ठिकाणींही तो शब्द ' अवस्थांनीं युक्त ' अशा जीवाचाच बोध करूं शकतो, निराळ्या अर्थाचा बोध करूं शकत नाहीं. तसेंच, शरीर हा जीवाचाच आश्रय असल्यामुळें जीवच त्या शरीरापासून निघूं शकतो. ज्याप्रमाणें आकाश हा वायु वगैरेंचा आश्रय असल्यामुळें वायु वगैरेच त्या आकाशापासून निघूं शकतात त्याप्रमाणेंच हें होय. जसा लोकामध्यें आकाश हा शब्द परमेश्वर या अर्थी प्रसिद्ध नसूनही ' आकाश हेंच नामरूपांचें प्रकाशक आहे ' (छां० ८।१४) ह्या श्रुतीमध्यें तो शब्द परमात्म्याचे धर्म जवळ असल्यामुळें परमात्मा ह्या अर्थी घेतला आहे तसा (ह्या ठिकाणीं) तो शब्द जीव या अर्थीही घेतां येईल. तेव्हां इतराचा (जीवाचा) वाक्यशेषामध्यें परामर्श केला आहे म्हणून ' ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ' ह्या वाक्यांत (आकाश या शब्दानें) तो जीवात्माच सांगितला आहे असें म्हणशील तर हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं (असें आम्ही उत्तर देतों). कशावरून ? असंभव आहे यावरून. बुद्धि वगैरे उपाधींच्या योगानें ' मी

१. चौदाव्या सूत्रांत.

१. बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें.

संकुचित आहें ' असा अभिमान बाळगणाऱ्या जीवाची आकाशाशीं तुलना करतां येत नाहीं. शिवाय, उपाधीच्या धर्मांचा अभिमान बाळगणाऱ्या (जीवा-)ला पातकरहितत्व वगैरे धर्मही संभवत नाहींत. ह्या गोष्टीचें (ह्या अधिकरणाच्या) पहिल्या सूत्रामध्यें (ब्र० सू० १।३।१४) प्रतिपादन केलेंच आहे. पण ज्यास्त² आलेली शंका दूर व्हावी एवढ्याकरितां त्या गोष्टीचा येथें पुन्हां उपन्यास केला आहे. आतां, ' वाक्यशेषामध्यें जो जीवाचा परामर्श केला आहे तो दुसऱ्याकरितां होय ' असें सूत्रकार पुढें (ब्र. सू० १।३।२०) सांगणारच आहेत. (१८)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें एकोणिसाव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. १९) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' दहराकाश ' म्हणजे जीवात्माच असावा. कारण श्रुतीमध्यें पुढें जीवाचेंच स्पष्ट वर्णन प्रजापतीनें केलें आहे :—' हा आत्मा पातकांपासून मुक्त आहे' असें आरंभीं सांगून पुढें 'जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो हा आत्मा', ' हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन ', ' जो हा स्वप्नामध्यें संचार करतो हा आत्मा ', ' जो हा निद्रावस्थेमध्यें असतो हा आत्मा ' असें सांगितलें आहे; आणि शेवटींही ' ह्या शरीरापासून निघून जो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो तो उत्तम पुरुष होय' असें म्हटलें आहे. तेव्हां ह्यावरून जीवाच्या ठिकाणीं परमात्म्याचे सर्व धर्म संभवतातच असें समजतें. म्हणून या ' दहराकाश ' शब्दानें जीवात्माच सांगितला आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यानें उलट आमचेंच मत सिद्ध होत आहे. कारण, जीवानें शरीराचा त्याग केल्यानंतर त्याला स्वतःच्या स्वरूपाची प्राप्ति झाली म्हणजे त्या वेळीं जीवाचा जीवपणा नाहींसा होऊन तो परमात्मस्वरूपच होतो; आणि जीवाचें मूळचें खरें स्वरूप हेंच आहे. कारण, वास्तविक रीतीनें परमात्म्याहून जीवात्मा निराळा नाहीं. ज्याप्रमाणें एखाद्या खांबावर त्याचें खरें ज्ञान न होतां ' हा पुरुष आहे ' असा भ्रम होतो, त्याप्रमाणें ' मीच परमात्मा आहें ' असें खरें ज्ञान न होतां ' मी परमात्म्याहून निराळा आहें ' असा भ्रम जोंपर्यंत होतो तोंपर्यंत जीवाला जीवपणा आहे. पण ' हे जीवा ! तूं देह, इंद्रिय, मन व बुद्धि यांचा समुदाय नव्हेस, तूं संसारी नाहींस, तर खरोखरी जो चैतन्यस्वरूपी परमात्मा तोच तूं आहेस ' अशा रीतीनें श्रुतीनें सावध केल्यावरून जीवात्मा हा जेव्हां शरीर वगैरे सर्वांचा अभिमान सोडून आपल्या खऱ्या स्वरूपाला जाणतो त्या वेळीं तो ब्रह्मच होतो. कारण, ' जो ब्रह्म जाणतो तो ब्रह्मरूपच होतो ' असें मुंडक उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां ' स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' हें वर्णन जीवावस्थेंतील नव्हे; तर जीवाचा जीवपणा गेल्यानंतर त्याला जी परमात्म्याची अवस्था प्राप्त होते त्या अवस्थेंतील आहे. म्हणजे हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध होतें. शंका:—जर जीव हा मूळचाच परब्रह्मस्वरूप आहे, तर तें स्वरूप त्याला नवीन मिळतें हें म्हणणें संभवत नाहीं. आतां, जसें सोन्याचें मूळचें स्वरूप कांहीं वस्तूंच्या संबंधानें दिसेनासें होऊन कांहीं क्षार टाकल्यानंतर पुन्हां प्रकाशित होतें, किंवा नक्षत्रांचें खरें स्वरूप दिवसा सूर्याच्या संबंधानें दिसेनासें होऊन पुन्हां रात्रीं प्रकाशित होतें; व त्या वेळीं त्या सोन्याला किंवा त्या नक्षत्रांना तें रूप प्राप्त झाल्यासारखें वाटतें, तसें येथें म्हणावें तर

२. ही ज्यास्त शंका पुढील सूत्रांत सांगितली आहे (र).

तेंही संभवत नाहीं. कारण, परमात्म्याचा आकाशाप्रमाणें कोणाशींही संबंध होत नसल्या-मुळें अमक्या वस्तूच्या संबंधानें त्याचें स्वरूप दिसेनासें झालें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, ' पाहणें, ऐकणें, विचार करणें आणि जाणणें ' हे व्यापारच जीवाचें स्वरूप होय. आणि तें स्वरूप तर शरीराचा त्याग करण्यापूर्वीं देखील जीवात्म्याला आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. आतां हें स्वरूप जर जीवाला शरीरापासून निघाल्यानंतर प्राप्त होतें असें मानलें तर शरीरांतून निघण्यापूर्वीं दृष्टोत्पत्तीस येणारे हे जीवाचे सर्व व्यवहार विरुद्ध होतील. तेव्हां ' शरीरापासून निघणें ' म्हणजे काय ? तसेंच ' स्वतःचें स्वरूप प्राप्त होणें ' म्हणजे काय ? हें कांहीं समजत नाहीं. उत्तर :—तूं सांगितलेलें जें जीवाचें ' पाहणें ' वगैरेव्यापाररूप स्वरूप तें ' शरीर ' वगैरे उपाधींशीं एक झाल्यासारखें आहे. या उपाधींच्या योगानेंच परमात्म्याला जीवपणा आलेला आहे. जसा स्फटिक पांढरा असून त्याला तांबड्या वस्तूच्या संबंधानें तांबडेपणा येतो तसेंच हें होय. पण तो तांबडा पदार्थ दूर झाल्यावर स्फटिकाचा तांबडेपणा जाऊन तो पांढरा दिसूं लागला म्हणजे लोक ज्याप्रमाणें ' स्फटिकाला स्वतःचें रूप प्राप्त झालें ' असें म्हणतात, त्याप्रमाणेंच ' शरीर ' वगैरे उपाधी दूर झाल्यावर ' पाहणें ' वगैरेव्यापाररूप जें जीवाचें स्वरूप तें जाऊन त्याला ' मी परमात्मरूप आहें ' असें भासूं लागलें म्हणजे जीवाला स्वतःचें रूप प्राप्त झालें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. हें जें ('मी शरीरापासून भिन्न आहें' असें) ज्ञान होऊन ' शरीर ' वगैरे उपाधींचा अभिमान सोडणें, त्यालाच ' शरीरापासून निघणें ' असें म्हणतात. आणि मी परमात्माच आहें असें जें ज्ञान होणें त्यालाच ' स्वतःचें स्वरूप प्राप्त होणें ' असें म्हणतात. एकंदरींत, ज्ञान प्राप्त झाल्यानें जीवाला शरीर असूनही तें नसल्यासारखेंच आहे असें समजावें. ही गोष्ट काठक उपनिषदावरून आणि भगवद्गीतेवरून सिद्ध होते. याप्रमाणेंच जीव आणि परमात्मा यांमध्यें जो भेद भासतो तो देखील अज्ञानामुळेंच भासतो. खरें पाहिलें तर जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहेत. कारण, छांदोग्य उपनिषदा-मध्यें ' जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें जीवात्म्याच्या संबंधानें सांगून पुढें ' हेंच ब्रह्म होय ' असें प्रजापतीनें सांगितलें आहे. आतां, जें डोळ्यामध्यें प्रतिबिंब दृष्टीस पडतें तें ब्रह्माचें चिन्ह म्हणून प्रजापतीनें सांगितलें आहे असें म्हणावें, तर प्रजापति खोटें बोलणारा आहे असें मानावें लागेल. कारण, आत्म्याचा शोध करण्याकरितां प्रवृत्त झालेल्या इंद्र व विरोचन यांना आत्म्याचें प्रतिपादन न करितां डोळ्यांतील प्रतिबिंब सांगणें म्हणजे भलतेंच कांहीं तरी सांगणें आहे. तसेंच, दुसऱ्यानदां जें स्वप्नावस्थेमध्यें असलेल्या जीवात्म्याचें वर्णन केलें आहे तेथेंही तो जीवात्मा परमात्म्याहून निराळा आहे असें मानूं नये. कारण, ' ह्याच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन ' असें त्याच्या पूर्वींच म्हटलें आहे. शिवाय, ' स्वप्नामध्यें मीं हत्ती पाहिला; पण हल्लीं मला तो दिसत नाहीं ' असा स्वप्नामध्यें पाहिलेल्या वस्तूचा जागेपणीं मनुष्य निषेध करतो, पण ' स्वप्नांत ज्यानें हत्ती पाहिला तोच हत्ती नाहीं ' असा मात्र निषेध कोणीही करीत नाहीं. यावरून अवस्था ह्या अनित्य आहेत म्हणजे कायमच्या राहण्याच्या नव्हेत; पण अवस्था ज्याला प्राप्त होतात तो मात्र सदा सर्वकाल एकच आहे असें सिद्ध होतें. तसेंच, पुढें तिसऱ्यानदां जें सुषुप्त्यवस्थेचें वर्णन केलें आहे तेथेंही ' सुषुप्त्यवस्थेमध्यें कांहीं ज्ञान होत नाहीं ' असें म्हटलें आहे; पण ' ज्ञान जाणणाराच नाहीं ' असें मात्र सांगितलें नाहीं. आतां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें ' ज्ञात्याचाच नाश होतो ' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. कारण, सुषुप्त्यवस्थेमध्यें ' ही अमुक वस्तु आहे ' असें विशेष प्रकारचें ज्ञान

होत नसल्यामुळें ज्ञात्याचाच नाश झाल्यासारखा वाटतो. वास्तविक विचार केला तर ‘ ज्ञात्याचा आणि त्याच्या सामान्य ज्ञानाचा कधींही नाश होत नाहीं ’ असें बृहदारण्यक उपनिषदावरून सिद्ध होत आहे. तसेंच, पुढें चौथ्यानदांही श्रुतीमध्यें ‘ सर्व उपाधींचा संबंध सुटला म्हणजे जीव हा स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो म्हणजे ब्रह्मरूप होतो ’ असें जें वर्णिलें आहे त्यावरूनही जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नव्हे असेंच सिद्ध होतें. आतां, येथें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, चौथ्या वेळीं प्रजापतीला परमात्माच सांगणें विवक्षित आहे म्हणून ‘ हाच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन ’ ह्या वाक्यामध्यें ‘ हा ’ या सर्वनामानें जीवाचा परामर्श न करतां आरंभीं सांगितलेल्या परमात्म्याचा परामर्श केला आहे असें समजावें. ह्या लोकांच्या मतीं ‘ हा ’ हें सर्वनाम बरोबर लागत नाहीं. कारण, तें जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करणारें आहे. शिवाय, श्रुतीमधील ‘ पुन्हां ’ हा शब्द लागत नाहीं. कारण (ह्या लोकांच्या मतीं) एकदां सांगितलेली गोष्ट दुसऱ्यानदां सांगितली जात नाहीं. शिवाय, ‘ हाच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन ’ अशी प्रतिज्ञा करून जर प्रजापति प्रत्येक वेळीं निरनिराळें सांगेल तर तो ‘ लोकांना फसविणारा आहे ’ असें मानावें लागेल. तात्पर्य, हें वर्णन जीवाचेंच आहे आणि जीव व परमात्मा एकच आहेत; तेव्हां जीवांचें जें हें व्यवहारामध्यें ‘ पाहणें ’ वगैरे-व्यापाररूप खोटें स्वरूप भासतें त्याचा ज्ञानानें नाश झाला म्हणजे त्या जीवाला त्याचें मूळचें खरें स्वरूप प्राप्त होतें; म्हणजे तो परब्रह्मरूपच होतो. जसें दोरीवर भासलेल्या सर्पाचें ‘ हा सर्प नव्हे ’ असें ज्ञान झालें म्हणजे त्या दोरीचें मूळचें स्वरूप दिसूं लागतें, तसेंच हें होय. आतां, येथें दुसरे कांहीं लोक असें म्हणतात कीं जें व्यवहारामध्यें जीवाचें स्वरूप दृष्टीस पडतें तें खरेंच आहे; आणि आमच्यापैकीं देखील कांहीं लोक असेंच मानणारे आहेत, त्या सर्वांचें खंडन करण्याकरतां ह्या शारीरक–मीमांसेला सूत्रकारांनीं आरंभ केला आहे. या मीमांसेमध्यें असें सिद्ध केलें आहे की परमात्मा हा वास्तविक एकच आहे. जसा मायावी मनुष्य आपल्या मायेच्या योगानें अनेक प्रकारचा दृष्टीस पडतो, तसा तो परमात्मा अज्ञानामुळें अनेक प्रकारचा व्यवहारांत भासतो. पण वास्तविक परमात्म्याहून दुसरा कोणी नाहीं. आतां, मागील सूत्रामध्यें दहराकाश म्हणजे जीवात्मा नव्हे, तर परमात्मा आहे असें जें सांगितलें आहे त्यावरून आणि अशाच प्रकारच्या इतर सूत्रांवरून जीवात्मा आणि परमात्मा या दोघांमध्यें जो भेद सुचविला जातो त्याची वाट काय असें कोणी म्हणेल तर त्याला आम्ही असें विचारतों कीं ‘ जीवात्मा आणि परमात्मा या दोघांमध्यें भेद आहे ’ याचा ‘ जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा आहे ’ असा अर्थ समजतोस काय? जर ‘जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा आहे’ असा अर्थ समजत असशील तर तें बरोबरच आहे. कारण, कल्पित वस्तूपेक्षां अधिष्ठानभूत वस्तु निराळीच असते. भासलेल्या सर्पापेक्षां दोरी निराळीच असते; आणि अशा तऱ्हेचा भेद अवश्य सांगितलाच पाहिजे. त्याशिवाय जीवाच्या खऱ्या स्वरूपाचें (म्हणजे परमात्मस्वरूपाचें) ज्ञानच होणार नाहीं. कारण, भासलेल्या सर्पापेक्षां दोरी निराळी आहे असें ज्याला माहीत नाहीं त्याला ‘ हा सर्प नव्हे, ही दोरी आहे ’ असें हजार वेळां सांगितलें तरी कांहीं उपयोग नाहीं. आतां ‘ परमात्म्याहून जीवात्मा निराळा आहे ’ असा अर्थ समजत असशील तर मात्र तें बरोबर नाहीं. कारण हा भेद खोटा आहे, खरा नव्हे. कारण. अधिष्ठानभूत वस्तूपेक्षां कल्पित वस्तु निराळी नसते. दोरीपेक्षां सर्प निराळा नाहीं. आतां हा भेद सूत्रकारांनीं कांहीं ठिकाणीं सांगितला आहे खरा; पण तो भेद खरा आहे असें सांगण्याच्या अभिप्रायानें तो त्यांनीं तेथें सांगितला नाहीं, तर लोकामध्यें अज्ञानामुळें प्रचलित

असलेल्या त्या भेदाचा सूत्रकारांनीं तेथें केवल अनुवाद केला आहे. अनुवाद करण्याचें कारण इतकेंच कीं, हा खोटा भेद घेऊनच जे श्रुतीमधील कर्मविधी प्रवृत्त झाले आहेत ते आम्हांला विरुद्ध नाहींत असें लोकांच्या ध्यानांत यावें. पण शास्त्राचा मुख्य उद्देश म्हटला म्हणजे 'परमात्मा एक आहे हें दाखविणें' हाच होय. ही गोष्ट पूर्वींच्या (१।१।३०) सूत्रावरूनच सिद्ध होते. आतां 'अद्वैत मानलें असतां कर्मविधींशीं विरोध येतो' या गोष्टीचें समाधान आम्हीं मागें (१।१।४) केलेंच आहे.

(सू० २०) 'जर दहराकाश म्हणजे जीवात्मा नव्हे, तर त्या दहराकाशाच्या प्रकरणामध्यें जें जीवाचें वर्णन केलें आहे तें फुकट होईल' अशी शंका घेऊं नये. कारण त्या वर्णनाचें तात्पर्य परमात्म्याचें प्रतिपादन करण्याविषयींच आहे. तें असें:—'संप्रसाद' या शब्दानें सांगितलेला जीवात्मा हा जाग्रदवस्थेमध्यें देह, इंद्रियें वगैरेंचा मालक होऊन त्या वासनेनें स्वप्नांचाही अनुभव घेऊन दमतो; तेव्हां, अशा स्थितींत कोणाला तरी शरण जावें या इच्छेनें तो स्थूलदेह आणि लिंगदेह या दोघांचाही अभिमान सोडून सुषुप्त्यवस्थेमध्यें स्वतःच्या रूपानें युक्त होतो. आतां 'जें स्वतःचें रूप जीवाला प्राप्त होतें तोच पापरहित असा परमात्मा होय, व म्हणून तोच उपासना करण्यास योग्य आहे' असें सांगण्याकरितांच येथें जीवाचा परामर्श केला आहे.

(सू० २१) "आतां 'आकाश' या शब्दाचा जर 'परमात्मा' असा अर्थ घेतला, तर त्याला 'दहर' म्हणजे 'सूक्ष्म' असें म्हणतां येणार नाहीं; कारण, परमात्मा हा सर्वव्यापी आहे" असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे; त्याचें उत्तर पूर्वीं (ब्र. सू. १।२।७ मध्यें) सांगितलेंच आहे कीं जरी परमात्मा सर्वव्यापी आहे, तरी हृदयामध्यें त्याचा साक्षात्कार होत असल्या-मुळें हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें त्याला 'सूक्ष्म' असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें; खऱ्या रीतीनें म्हणतां येत नाहीं. ही गोष्ट श्रुतीनेंच येथें परमात्म्याला प्रसिद्ध आकाशाचें साम्य देऊन सुचविली आहे. एकंदरींत, दहराकाश म्हणजे परमात्मा होय असें सिद्ध झालें.

उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु ॥ १९ ॥

१९ पुढील (वाक्यां-) वरून (दहर-वाक्यांत जीव विवक्षित आहे) असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें उत्तर :-) पण आविर्भूतस्वरूप (असाच जीव तेथें विवक्षित आहे). (६)

इतराचा (जीवाचा) परामर्श केला आहे म्हणून (जीव विवक्षित आहे अशी) जी जीवाबद्दल शंका आली होती ती 'असंभव आहे' या कारणावरून दूर केली. आतां, ज्याप्रमाणें मृत झालेला मनुष्य अमृत शिंपडलें असतां पुन्हां उठतो त्याप्रमाणें पुढील प्रजापतीच्या वाक्यांवरून जीवाबद्दलची शंका पुन्हां येथें उद्भवते. कारण, 'जो आत्मा पातकापासून मुक्त आहे' (छां. ८।७।१) या वाक्यांत जो पापरहितत्व वगैरे

---

१. या शब्दाचा अर्थ पुढील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.

२. देवांपैकीं इंद्र आणि दैत्यांपैकीं विरोचन हे दोघे आत्म्याचें ज्ञान करून घेण्या-करितां प्रजापतीकडे गेले. प्रजापतीनें सांगितलें कीं जो डोळ्यांत पुरुष दृष्टीस पडतो तोच आत्मा होय. तसेंच एक पाण्यानें भरलेलें मडकें (उदशराव) आणून त्यांत काय दिसतें तें पहा असें

धर्मांनीं युक्त असा आत्मा सांगितला आहे तोच शोधावा व तोच जाणण्याची इच्छा करावी अशी प्रतिज्ञा करून पुढें ' जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो तो हा आत्मा ' (छां. ८।७।४) या वाक्यांत प्रजापतीनें डोळ्यामध्यें असणारा द्रष्टा जो जीवात्मा त्याचा निर्देश केला आहे. (त्यानंतरही) 'हाच (जीव) तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन' (छां. ८।९।३–८।१०।४) या वाक्यांत त्या जीवाचाच पुन्हां पुन्हां परामर्श करून ' जो हा स्वप्नावस्थेमध्यें (स्त्रिया वगैरेंकडून) सेवा घेत संचार करतो तो हा आत्मा ' (छां. ८।१०।१) आणि ' ज्या वेळीं निश्चेष्ट आणि झोंपी गेलेला आणि प्रसन्न असा (मनुष्य) स्वप्न पहात नाहीं तो हा आत्मा ' (छां. ८।११।१) या वाक्यांत निरनिराळ्या अवस्थांमध्यें असलेला जीवच सांगितला आहे. ' हें अमृत आहे, हें निर्भयस्थान आहे, हें ब्रह्म आहे ' असें (जें) वाक्य (वरील दोन वाक्यांना जोडलें आहे तें) पापराहितत्व वगैरे धर्म जीवालाच आहेत असें दाखवतें. तसेंच पुढेंही " अरेरे ! ! हल्लीं हा खरोखर ' हा मी आहें ' असें आपणाला जाणीत नाहीं व ह्या भूतांनाही

त्यानें सांगितलें. त्या दोघांनीं तसें केलें व आमचें प्रतिबिंब पाण्यांत दिसतें असें ते म्हणाले. तेव्हां तें प्रतिबिंबच आत्मा होय असें प्रजापतीनें सांगितलें. मग दोघेजण आपल्याला आत्मा समजला असें जाणून आपआपल्या घरीं जाण्यास निघाले. विरोचनानें त्या आत्म्याचा सर्व दैत्यांना उपदेश केला. पण इंद्राला वाटेंत शंका आली कीं आपल्या देहाचें प्रतिबिंब म्हणजे कांहीं खरा आत्मा नाहीं; कारण, देह नष्ट झाल्याबरोबर प्रतिबिंब नष्ट होणारच. म्हणून तो इंद्र पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला असें मला वाटत नाहीं. प्रजापतीनें म्हटलें कीं तूं मजजवळ आणखी कांहीं दिवस रहा म्हणजे मग मी तुला पुन्हां आत्मा समजावून सांगेन. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणालाः—जो स्वप्नामध्यें यथेच्छ संचार करतो तो आत्मा होय. आतां आपल्याला खरा आत्मा समजला असें वाटून इंद्र घरीं जाण्यास निघाला. पण वाटेंत त्याला पुन्हां शंका आली कीं स्वप्नांत संचार करणारा खरा आत्मा नव्हे. कारण, स्वप्नांत मनुष्याला दुःख होतें व तो रडतो तेव्हां रडणारा पुरुष हा कांहीं खरा आत्मा नाहीं. म्हणून तो पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला, आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला नाहीं. प्रजापतीनें उत्तर दिलें कीं तूं आणखी कांहीं दिवस मजजवळ रहा म्हणजे मी पुन्हां तुला आत्मा समजावून सांगेन. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणालाः—जेव्हां गाढ झोंप लागून मनुष्य निश्चेष्ट पडतो आणि कांहीं स्वप्न पहात नाहीं तो आत्मा होय. आतां, आपल्याला खरा आत्मा समजला असें वाटून इंद्र घरीं जाण्यास निघाला. पण वाटेंत त्याला पुन्हां शंका आली कीं सुषुप्त्यवस्थेमध्यें मनुष्याला आपलें किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें भान होत नाहीं; तो मनुष्य मेल्यासारखाच होतो; तेव्हां तो खरा आत्मा नव्हे. म्हणून तो पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला नाहीं. प्रजापतीनें उत्तर दिलें कीं तूं आणखी कांहीं दिवस मजजवळ रहा म्हणजे मग मी तुला खरा आत्माच समजावून सांगेन, भलती गोष्ट सांगणार नाहीं. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणालाः—हें शरीर मर्त्य आहे..........हा संप्रसाद (जीव) या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो इत्यादि. (छां. ८।७।१२).

जाणीत नाहीं " (छां. ८।११।१) या (इंद्राच्या) वाक्यावरून सुषुप्त्यवस्थेमधील दोष[3] जाणून ' हाच (जीव) तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन, ह्याहून भलतें कांहीं समजावून सांगणार नाहीं ' (छां. ८।११।३) असा प्रजापतीनें उपक्रम केला आहे; आणि पुढें (' हें इंद्रा ! हें शरीर मर्त्य आहे ' या वाक्यांत) जीवाचा जो शरीराशीं संबंध आहे त्याची निंदा करून पुढें ' जो हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो तो पुरुष होय ' (छां. ८।१२।३) या वाक्यांत ' शरीरापासून उत्थित झालेला जीवच उत्तम पुरुष आहे ' असें दाखविलें आहे. तेव्हां यावरून जीवाचे ठिकाणीं परमात्म्याचे धर्म संभवतात. म्हणून ' ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ' ह्या वाक्यांत जीवात्माच सांगितला आहे असें जर कोणी म्हणेल तर त्यावर आमचें उत्तर :—' पण आविर्भूतस्वरूप (असाच जीव तेथें विवक्षित आहे ' ह्या सूत्रांतील) ' पण ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करण्याकरितां घातला आहे. म्हणजे, तात्पर्यार्थ असा कीं, पुढील (प्रजापतीच्या) वाक्यांवरूनही या दहर-वाक्यांत जीव विवक्षित असेल अशी शंका संभवत नाहीं. कशावरून? अशावरून कीं, त्या (पुढील वाक्या-) मध्येंही आविर्भूतस्वरूप असाच जीव विवक्षित आहे. आविर्भूत (म्हणजे प्रकट झालेलें) आहे स्वरूप ज्याचें तो ' आविर्भूतस्वरूप ' होय. (त्याला सूत्रामध्यें) जे जीव असें म्हटलें आहे तें (ब्रह्मरूपी होण्या-) पूर्वींची जी (जीवाची) अवस्था तिला अनुलक्षून म्हटलें आहे[4]. प्रजापतीच्या वाक्याचें तात्पर्य असें :—' जो हा डोळ्यामध्यें ' या वाक्यांत डोळ्यामध्यें असणाऱ्या द्रष्ट्याचा निर्देश करून पुढें उदशराव-ब्राह्मण[5]-ग्रंथामध्यें ' ह्या द्रष्ट्याचें शरीर हें स्वरूप आहे ' या गोष्टीचें निराकरण करून ' हाच (जीव) तुला० ' ह्या वाक्यांत ' समजावून सांगण्यास योग्य ' अशा रूपानें पुन्हा पुन्हां त्या द्रष्ट्याचाच परामर्श करून स्वप्नावस्था व सुषुप्त्यवस्था त्या द्रष्ट्यालाच आहेत असें क्रमाक्रमानें सांगून पुढें ' परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' या वाक्यांत जें ह्या- (जीवा-) चें परब्रह्मरूपीं खरें स्वरूप त्या रूपानेंच ह्या जीवाचें प्रतिपादन केलें आहे. जीव या रूपानें केलें नाहीं. ' प्राप्त होण्यास योग्य या रूपानें जी परज्योति श्रुतीमध्यें सांगितली आहे ती परब्रह्म होय. तीच पापराहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त होय, आणि तीच

---

३. ' कोणत्याही वस्तूला न जाणणें ' हा दोष.

४. जीवाचें खरें स्वरूप प्रकट झालें म्हणजे जीव ब्रह्मरूपी होतो; मग त्याला जीव असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां ब्रह्मरूप होण्यापूर्वींच्या स्थितीला अनुलक्षून येथें जीव असें म्हटलें आहे. आतां सूत्रामध्यें जरी जीव हा शब्द प्रत्यक्ष घातलेला नाहीं तरी ' आविर्भूतस्वरूप ' हें विशेषण जीवालाच संभवत असल्यामुळें सूत्रांत जीव शब्द अध्याहृत आहे असें समजावें.

५. प्रजापतीनें इंद्र आणि विरोचन या दोघांना उदकानें भरलेल्या शरावामध्यें म्हणजे थाळ्यामध्यें आपलें रूप पहावयास सांगितलें आहे. हें वर्णन छांदोग्य उपनिषदाच्या आठव्या अध्यायाच्या आठव्या खंडामध्यें केलें आहे. त्या खंडाला ' उदशराव-ब्राह्मण-ग्रंथ ' म्हणतात.

' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) इत्यादि श्रुतींवरून जीवाचें खरें स्वरूप होय. उपाधींच्या[६] योगानें कल्पिलेलें जें (जीवरूपी) स्वरूप तें जीवाचें खरें स्वरूप नव्हे. स्तंभाचे ठिकाणीं हा पुरुष आहे अशी जी बुद्धि तिच्या सारखीच ही द्वैतरूपी अविद्या आहे. त्या अविद्येची निवृत्ति करून कूटस्थनित्य आणि चैतन्यरूपी अशा आत्म्याला ' मी ब्रह्म आहें ' या रूपानें जोंपर्यंत हा जीव जाणीत नाहीं तोंपर्यंत जीवाला जीवत्व आहे; परंतु ज्या वेळीं श्रुति, जीवाला शरीर, इंद्रियें, मन व बुद्धि ह्यांच्या समुदायापासून व्यावृत्त करून ' तूं (जीव) शरीर, इंद्रियें, मन व बुद्धि यांचा समुदाय नव्हेस, तूं संसारी नाहींस, तर तें जें सत्य– तो (जो) केवल चैतन्यस्वरूपी आत्मा– तो तूं आहेस ' असा जीवाला बोध करतें, त्या वेळीं कूटस्थनित्य आणि चैतन्यस्वरूपी अशा आत्म्याला जाणून ह्या शरीर वगैरे विषयींच्या अभिमानापासून दूर होऊन तो जीवच कूटस्थनित्य आणि चैतन्यस्वरूपी असा आत्मा होतो असें ' जो परब्रह्माला जाणतो तो परब्रह्मच होतो ' (मुं. ३।२।९) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें; आणि हेंच ह्या(जीवा-)चें खरें स्वरूप होय; व ह्याच्या योगानेंच हा जीव शरीरापासून निघून स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो. (शंका: –) स्वतःच्या रूपानें स्वतःच संपन्न होणें ही गोष्ट कूटस्थनित्य अशा आत्म्याला कशी संभवते ? सुवर्ण वगैरे वस्तूंचें स्वरूप इतर पदार्थांच्या संपर्कामुळें लोपून गेलें म्हणजे त्या वस्तूंचे विशेष धर्म स्पष्ट दिसत नाहींत त्या वेळीं त्या वस्तू क्षार टाकून शुद्ध केल्या म्हणजे त्या पुन्हां स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतात; तसेंच दिवसां ज्यांचा प्रकाश (सूर्यप्रकाशामुळें) लोपून जातो असे तारे वगैरे पदार्थ देखील रात्रीं त्या लोपविणाऱ्या प्रकाशाचा वियोग झाला म्हणजे पुन्हां स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतात. परंतु त्याप्रमाणें नित्य अशी जी आत्म्याची चैतन्यरूपी ज्योति तिचा कोणाकडूनही लोप होण्याचा संभव नाहीं. कारण, आकाशाप्रमाणें त्या ज्योतीचा कोणाशींही संसर्ग नाहीं. शिवाय, दृष्ट गोष्टींशीं विरोध येतो म्हणूनही (जीव स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो असें म्हणतां येत नाहीं). कारण, पाहणें, ऐकणें, मनन करणें व जाणणें हे व्यापारच जीवाचें स्वरूप होय; आणि तें स्वरूप तर शरीरांतून न निघतां देखील जीवाला नेहमीं सिद्धच आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. कारण, सर्व जीव हे पाहणारे, मनन करणारे व जाणणारे या रूपानेंच (जगांत) व्यवहार करीत असतात. अशा रूपानें जर ते व्यवहार करणार नाहींत तर त्यांच्या हातून जगांतील कोणताच व्यवहार होणार नाहीं. आतां, तें रूप जर शरीरापासून निघालेल्या जीवालाच प्राप्त होतें असें मानलें तर शरीरांतून निघण्यापूर्वीं दृष्टोत्पत्तीस येणारे जीवाचे सर्व व्यवहार विरुद्ध होतील. म्हणून मी विचारतों कीं शरीरापासून निघणें म्हणजे काय ? तसेंच स्वतःच्या रूपानें संपन्न होणें म्हणजे काय ? ह्या- (प्रश्ना-) चें उत्तर:—भेदज्ञान[७] उत्पन्न होण्या-

---

६. शरीर वगैरे उपाधींच्या योगानें.

७. शरीर वगैरे उपाधी आणि आत्मा हे परस्परांपासून भिन्न आहेत असें ज्ञान.

पूर्वीं पाहणें वगैरेव्यापाररूप जें जीवाचें ज्ञानमय स्वरूप तें शरीर, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय व वेदना या उपाधींशीं मिसळलें आहे असें भासतें. ज्याप्रमाणें ' स्वच्छपणा व पांढरेपणा ' हें जें शुद्ध स्फटिकाचें स्वरूप तें भेदज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वीं तांबड्या, निळ्या वगैरे उपाधींशीं मिसळलें आहे असें भासतें; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. परंतु प्रमाणांच्या साहाय्यानें भेदज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे मग मागचा (ज्ञान झाल्यानंतरचा) स्फटिक ' स्वच्छपणा व पांढरेपणा ' ह्या स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो असें म्हणतात. (वास्तविक पाहिलें असतां ज्ञानाच्या) पूर्वीं देखील (तो स्फटिक) त्याच रूपानें युक्त आहे. त्याप्रमाणेंच देह वगैरे उपाधींशीं मिश्रित असल्यासारखा असणारा जो जीव त्याला श्रुतीवरून झालेलें जें भेदज्ञान तेंच त्याचें 'शरीरापासून निघणें' होय; आणि भेदज्ञानाचें फल जें केवळ आत्मस्वरूपाचें ज्ञान तेंच त्याचें 'स्वतःच्या रूपानें संपन्न होणें' होय. अशा प्रकारचें जें भेदज्ञान आणि अभेदज्ञान त्यांच्या योगानेंच आत्म्याला अशरीरत्व आणि सशरीरत्व हीं क्रमानें प्राप्त होतात, असें ' शरीरामध्यें असून त्याला शरीर नाहीं' (का. १।२।२२) या ऋचेवरून सिद्ध होतें. ' हें अर्जुना! आत्मा शरीरामध्यें असूनही कांहीं करीत नाहीं आणि कशानेंही लिप्त होत नाहीं ' (भ. गी १३।३१) ह्या स्मृतीमध्यें देखील शरीर असणें आणि शरीर नसणें या दोन स्थितींमुळें कांहीं फरक होत नाहीं असेंच सांगितलें आहे. तेव्हां भेदज्ञान नसल्यामुळें जीवाचें स्वरूप प्रकट होत नाहीं; पण भेदज्ञानानंतर त्याचें स्वरूप प्रकट होतें; म्हणून त्याला आविर्भूतस्वरूप असें म्हणतात. स्वरूपाचा आविर्भाव होणें व आविर्भाव न होणें या गोष्टी अन्य तऱ्हेनें संभवत नाहींत. कारण, स्वरूप तें स्वरूपच असतें. अशा रीतीनें जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद केवळ मिथ्याज्ञानामुळें झालेला आहे, तो भेद वास्तविक नव्हे. कारण आत्मा हा आकाशासारखाच निःसंग आहे. या गोष्टीविषयीं त्या दोघांत कांहीं फरक नाहीं. हें असें कशावरून समजावें ? (अशावरून कीं) प्रजापतीनें ' जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें सांगून ' हेंच अमृत, हेंच निर्भयस्थान, हेंच ब्रह्म होय ' असें सांगितलें आहे. आतां डोळ्यामध्यें असणारा प्रसिद्ध द्रष्टा, जो द्रष्टा या रूपानें जाणला जातो, तो जर अमृत व निर्भय अशा ब्रह्माहून

---

८. भेदज्ञान (म्हणजे शरीरापासून आत्मा भिन्न आहे असें ज्ञान) झालें म्हणजे मनुष्याला अशरीरत्व प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होतो. आणि अभेदज्ञान (म्हणजे शरीराहून आत्मा भिन्न नाहीं असें ज्ञान) झालें म्हणजे मनुष्याला सशरीरत्व प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होत नाहीं.

९. ' शरीर असणें ' आणि ' शरीर नसणें ' या दोन स्थितींचा सशरीरत्व आणि अशरीरत्व या दोन गोष्टींशीं कांहीं संबंध नाहीं. कारण शरीर असलें तरी मनुष्याला भेदज्ञान झालें असतां ' अशरीरत्व ' प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होतो.

१०. निःसंगत्व या गोष्टीविषयीं.

निराळा असेल तर द्रष्टा, आणि अमृत व निर्भय असें ब्रह्म, यांचें जें सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे तें सांगितलें नसतें. आतां डोळ्यामध्यें असणारा प्रतिबिंब-स्वरूपी आत्मा (ब्रह्माचें चिन्ह म्हणून) येथें सांगितला आहे असें म्हणशील तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें तर प्रजापति खोटें बोलणारा आहे असें म्हणावें लागेल. तसेंच, दुसऱ्या वेळीं देखील ' जो हा स्वप्नामध्यें (स्त्रिया वगैरेंकडून) सेवा घेत संचार करतो ' (छां० ८।१०।१) या वाक्यांत जो पुरुष सांगितला आहे तो पहिल्या वेळीं सांगितलेला जो डोळ्यांमधील द्रष्टा पुरुष त्याहून निराळा नव्हे. कारण, ' हाच तुला मी समजावून सांगेन ' (छां० ८।९।३) असा प्रजापतीनें उपक्रम केला आहे. शिवाय ' आज मीं स्वप्नामध्यें हत्ती पाहिला पण आतां तो मला दिसत नाहीं ' अशा रीतीनें पाहिलेल्या गोष्टीचाच जाग्रदवस्थेमध्यें मनुष्य निषेध करतो; पण ' ज्या मीं स्वप्न पाहिलें तोच मी जागा आहें असें पाहतों ' अशा रीतीनें स्वप्नांतील जो पाहणारा तोच जाग्रदवस्थेंतील पाहणारा आहे असें तो ओळखतो. तसेंच, तिसऱ्या वेळीं देखील ' अरे अरे ! हल्लीं हा खरोखर ' हा मी आहें ' असें आपणाला जाणीत नाहीं व ह्या भूतांनाही जाणीत नाहीं ' (छां० ८।११।२) या वाक्यांत प्रजापतीनें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें (मनुष्याला) कोणतेंही विशेष प्रकारचें ज्ञान[13] नसतें एवढेंच सांगितलें आहे, पण ज्ञात्याचा निषेध केला नाहीं. आतां, त्या ठिकाणीं जें ' नाशाप्रतच प्राप्त होतो ' (छां० ८।१२।२) असें वाक्य आहे त्याचा देखील ' विशेष प्रकारच्या ज्ञानाचा नाश होतो ' असाच अभिप्राय आहे; ' ज्ञात्याचा नाश होतो ' असा अभिप्राय नाहीं. कारण, ' ज्ञात्याच्या ज्ञानाचा कधींही लोप होत नाहीं; कारण तें (ज्ञान) अविनाशी[14] आहे ' (बृ. ४।३।३०) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे. तसेंच, चौथ्या वेळीं देखील ' हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन, ह्याहून भलतें कांहीं समजावून सांगणार नाहीं ' (छां० ८।११।३) असा उपक्रम करून, हे इंद्रा ! हें शरीर विनाशी आहे ' (छां. ८।१२।१) इत्यादि वाक्यात आत्म्याला शरीर वगैरे उपाधींचा संबंध आहे या गोष्टीचा विस्तृत रीतीनें निषेध करून, पुढें संप्रसाद या शब्दानें सांगितलेला जो जीव तो ब्रह्मस्वरूपाप्रत प्राप्त होतो असें 'तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' (छां. ८।१२।३) या वाक्यांत दाखवून, अमृत आणि

---

११. मागील टीप (अ. १ पा. ३ सू. १ टी. १०) पहा.

१२. कारण, ब्रह्माचा शोध करण्याकरितां प्रवृत्त झालेल्या इंद्र व विरोचन यांना प्रजापतीनें ब्रह्म न सांगतां जर डोळ्यांतील प्रतिबिंब सांगितलें तर त्यानें कांहीं तरी खोटें सांगितलें असें होईल.

१३. ' हा घट आहे ', ' हा पट आहे ', ' हा मी आहें ' इत्यादि जें ज्ञान तें विशेष प्रकारचें ज्ञान होय.

१४. निद्रावस्थेमध्यें जरी विशेष प्रकारचें ज्ञान होत नाहीं तरी सामान्य ज्ञान आहेच, म्हणून ज्ञान सर्वदैव असतें.

अभयस्वरूपीं जें परब्रह्म त्याहून जीवात्मा निराळा नाहीं असें प्रजापतीनें दाखविलें आहे.

आतां येथें कांहीं लोकांचें असें मत आहे कीं, ह्या (चौथ्या) वेळीं प्रजापतीला परमात्माच सांगणें विवक्षित आहे. तेव्हां, असें असतां ' हाच तुला मी पुन्हां ' या वाक्यां- (तील ' हाच ' या शब्दा-) नें जीवाचा परामर्श केला आहे असें मानणें न्याय्य नाहीं. म्हणून ते असें मानतात कीं, (प्रजापतीनें) आपल्या भाषणाच्या आरंभीं जो पापरहितत्व वगैरें धर्मांनीं युक्त असा आत्मा सांगितला आहे त्याचाच ' हाच तुला मी पुन्हां ' या वाक्यांत परामर्श केला आहे. ह्या लोकांना आम्ही असें उत्तर देतों कीं तुमच्या मतीं जवळच्या वस्तूचा परामर्श करणारें ' हाच तुला मी' या वाक्यांतील 'हा' हें सर्वनाम विरुद्ध होईल. तसेंच श्रुतीमधील 'पुन्हां' हा शब्द विरुद्ध होईल. कारण, (तुमच्या मतीं) एका वेळीं सांगितलेला पदार्थ दुसऱ्या वेळीं सांगितला जात नाहीं. शिवाय, 'हाच तुला मी पुन्हां' अशी प्रतिज्ञा करून चौथ्या वेळेच्या खेरीज करून बाकीच्या प्रत्येक वेळीं जर प्रजापति निरनिराळ्याच विषयांचें[१५] प्रतिपादन करील तर तो प्रजापति फसविणारा आहे असें म्हणावें लागेल. म्हणून आमचें मत असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें एखाद्या मनुष्याची (सर्प वगैरे विषयांची भ्रांति दूर झाली असतां) सर्प वगैरेंचें जें ' सर्प ' वगैरे स्वरूप त्याचा नाश होऊन त्या सर्प वगैरेंना रज्जु वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें त्याप्रमाणेंच अज्ञानामुळें उपस्थित झालेलें, खरें नसणारें, कर्ते व भोक्ते यांचे जे प्रीति, द्वेष इत्यादि दोष, त्यांनीं कलुषित झालेलें, आणि अनेक संकटांनीं युक्त असें जें जीवाचें स्वरूप त्याचा ज्ञानाच्या योगानें नाश होऊन त्याच्या उलट पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें परमात्म्याचें स्वरूप तें जीवाला प्राप्त होतें.

येथें दुसरे कांहीं वादी लोक व आमच्या पैकींही कांहीं लोक जीवाचें रूप खरेंच आहे असें मानतात. ते सर्व लोक ' आत्मा एक आहे ' ह्या खऱ्या मताच्या विरुद्ध असल्यामुळें त्यांचें खंडन करण्याकरितां ह्या शारीरक ग्रंथाला आरंभ केला आहे. ह्या ग्रंथामध्यें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं कूटस्थनित्य आणि विज्ञानस्वरूप[१६] असा एकच परमात्मा अज्ञानरूपी मायेच्या योगानें गारुड्याप्रमाणें अनेक रूपांनीं भासला जातो. वास्तविक त्याहून निराळा असा विज्ञान-स्वरूप दुसरा आत्मा नाहीं. आतां सूत्र-कारांनीं परमात्मपर वाक्यामध्यें जीवाबद्दलची शंका घेऊन ' तसें नाहीं, कारण असंभव आहे' (१।३।१८) इत्यादि सूत्रांत जो त्याचा निषेध केला आहे त्याचा असा अभिप्राय

---

१५. निरनिराळ्या तीन अवस्थांनीं युक्त अशा जीवाचें.

१६. वेदांतमतीं ज्ञान हें आत्म्याचें स्वरूप आहे; नैयायिकांच्या मताप्रमाणें आत्म्याचा गुण नाहीं.

आहे :—ज्याप्रमाणें रूपरहित आकाशाच्या ठिकाणीं तळ, मळकट रंग वगैरे धर्मांची अज्ञानी लोक कल्पना करतात, त्याप्रमाणें नित्य, स्वच्छ, ज्ञानस्वरूपी, आणि मुक्त अशा स्वभावाचा, कूटस्थनित्य, एक आणि असंग अशा परमात्म्याचे ठिकाणीं त्याच्या उलट जें जीवाचें रूप त्याची लोकांनीं कल्पना केली आहे. तेव्हां 'आत्म्याचें ऐक्य प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांनीं आणि युक्तिसिद्ध अशा द्वैत-वादाच्या निषेधांनीं ती कल्पना दूर करावी' या हेतूनेंच (सूत्रकारांनीं) परमात्मा हा जीवाहून निराळा आहे असें आग्रहपूर्वक सांगितलें आहे. वास्तविक पाहतां, जीव हा परमात्म्याहून निराळा आहे असें सांगण्याचा सूत्रकारांचा अभिप्राय नाहीं; तर, अज्ञानानें कल्पिलेला व लोकामध्यें प्रसिद्ध असलेला जो जीवांचा (परमात्म्याहून) भेद त्याचा फक्त अनुवाद सूत्रकार करीत आहेत. कारण, अशा रीतीनें जीवाला स्वाभाविक असलेल्या कर्तृत्वाचा व भोक्तृत्वाचा अनुवाद करून प्रवृत्त झालेलीं कर्माचें प्रतिपादन करणारीं विधिवाक्यें विरुद्ध होत नाहींत, असें (सूत्रकार) मानीत आहेत. पण, शास्त्रामध्यें मुख्य रीतीनें प्रातिपादन करण्याचा विषय म्हटला म्हणजे 'आत्मा एक आहे' हाच होय असें 'शास्त्रदृष्टीनें तर वामदेवाप्रमाणें उपदेश आहे' (१।१।३०) इत्यादि सूत्रांत सूत्रकार दाखवीतच आहेत. आतां (अद्वैत मानलें असतां) कर्मशास्त्र विरुद्ध होतें या गोष्टीचा परिहार 'ज्ञानी आणि अज्ञानी' असे लोकांचे दोन भेद करून आम्हीं पूर्वींच (अ. १ पा. २ सू. २० पृ. १७५ मध्यें) केला आहे. (१९)

अन्यार्थश्च परामर्शः ॥ २० ॥

२० आणि (वाक्यशेषामध्यें जो जीवाचा) परामर्श (केला आहे तो) दुसऱ्याकरितां होय. (६)

आतां दहर-वाक्यांत 'आतां जो हा संप्रदाय' इत्यादि वाक्यशेषामध्यें जो जीवाचा परामर्श केलेला पूर्वपक्ष्यानें दाखविला आहे तो दहर म्हणजे परमात्मा होय असें मानलें असतां निरर्थक होतो. कारण, त्या ठिकाणीं जीवाची उपासना सांगितली आहे असें म्हणतां येत नाहीं, किंवा दहराकाशरूपी विशिष्ट गोष्ट जी प्रकृत आहे ती सांगितली आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. ह्याकरितां सूत्रकार म्हणतातः—हा जीवाचा परामर्श दुसऱ्याकरितां आहे म्हणजे हा जो जीवाचा परामर्श केला आहे तो जीवाचें स्वरूप दाखविण्याकारितां केला नाहीं, तर परमात्म्याचें स्वरूप दाखविण्याकारितां केला आहे. कोणत्या रीतीनें ? (ह्या रीतीनें:–) 'संप्रसाद' शब्दानें सांगितलेला जो जीव तो जाग्रदवस्थेंतील व्यवहार करतेवेळीं शरीरेंद्रियरूपी पिंजऱ्याचा स्वामी होऊन शरीराच्या नाड्यांमध्यें संचार करून जाग्रदवस्थेंतील संस्कारांनीं निर्माण केलेल्या स्वप्नांचा अनुभव घेऊन दमतो. तेव्हां, अशा स्थितींत कोणाला तरी शरण जावें या

इच्छेनें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें तो दोन्ही प्रकारच्या ' शरीरांचा अभिमान सोडून, परज्योतिरूप जें ' आकाश ' या शब्दानें सांगितलेलें परब्रह्म त्याप्रत प्राप्त होऊन, विशेष प्रकारचें ज्ञान होणें ही जी त्याची अवस्था तिचा त्याग करून, तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो. आतां, जी परज्योती ह्या जीवाला प्राप्त व्हावयाची आहे व ज्या स्वतःच्या रूपानें हा जीव संपन्न होतो तो हा पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त परमात्मा होय; व तोच उपासना करण्यास योग्य आहे असें सांगण्याकरितां हा जीवाचा परामर्श केला आहे. अशा रीतीनें हा जीवाचा परामर्श ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें म्हणणाऱ्याच्या मतींही जुळतो. (२०)

अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम् ॥ २१ ॥

२१ श्रुतीमध्यें ' अल्प ' असें म्हटलें असल्यामुळें (आकाश म्हणजे जीवात्मा होय) असें म्हणशील तर (त्याचें) उत्तर दिलें (च) आहे. (६)

आतां जें तूं आणखी म्हटलें आहेस कीं ' ह्याच्या आंत दहर आकाश आहे ' या वाक्यांत जो अल्पपणा आकाशाला सांगितला आहे तो परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळत नाहीं; परंतु जीवाला अंकुशाच्या अणकुचीचा दृष्टांत दिला असल्यामुळें त्याला तो अल्पपणा संभवतो. त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. पण तें खंडन पूर्वींच (१।२।७) ह्या सूत्रांत ' परमात्म्याला कांहीं एक वस्तूच्या अपेक्षेनें अल्पपणा संभवतो ' असें सांगून केलें आहे, तेंच खंडन ह्या ठिकाणीं समजावें असें हें सूत्र सुचवतें. शिवाय, जेवढें हें आकाश आहे तेवढें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे. (छां. ८।१।३) या वाक्यांत प्रसिद्ध आकाशाशीं साम्य दाखवून श्रुतीनेंच ह्या अल्पपणाचें निवारण केलें आहे. (२१)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें बाविसावें आणि तेविसावें अशी दोन सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. २२) मुंडकोपनिषदामध्यें ' त्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे कांहीं प्रकाशत नाहींत, तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें, त्याच्याच प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें ' अशा अर्थाचें वाक्य आहे त्या वाक्यांत 'तो'

---

१. (सू. २०) जाग्रदवस्थेमधील स्थूलशरीर आणि स्वप्नावस्थेमधील लिंगशरीर या दोन्ही शरीरांचा. स्थूलशरीर हें पंचमहाभूतात्मक असून सर्वांना महशूरच आहे. लिंगशरीर म्हणजे पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन, आणि बुद्धि ह्या सतरा पदार्थांचा समुदाय होय. हाच समुदाय बरोबर घेऊन स्वप्नामध्यें जीव व्यवहार करतो.

१. (सू. २१) परमात्म्याची उपलब्धि हृदयामध्यें होते, तें हृदय सूक्ष्म असल्यामुळें यांत उपलब्ध होणाऱ्या परमात्म्यालाही सूक्ष्म असें म्हणतां येतें.

म्हणजे सूर्यासारखाच एखादा तेजोमय पदार्थ आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा कोणी तरी तेजोमय पदार्थच असावा. म्हणूनच 'त्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे प्रकाशत नाहींत' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. आणि जसें दिवसां सूर्याच्या तेजानें दिपून चंद्र व नक्षत्रें प्रकाशत नाहींत, तसेंच त्याच्या तेजानें दिपून सूर्य वगैरे प्रकाशत नसतील. शिवाय, 'तो प्रकाशला म्हणजे मागून हें सर्व प्रकाशतें' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे, त्यावरूनही सूर्यासारखाच तो पदार्थ तेजोमय असावा. कारण, दोघे सारखे असले म्हणजेच एक दुसऱ्याचें अनुकरण करतो. उदा०—'एका जाणाऱ्याच्याच पाठीमागून दुसरा जातो'. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें' ह्या श्रुतीवरूनच 'तो पदार्थ परमात्मा आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'तो परमात्मा प्रकाशरूपी आहे' असें सांगितलें आहे. पण तूं जो तेजोमय पदार्थ मानतोस तो तर कोठेंच प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, तो पदार्थ जर सूर्यासारखाच आहे, तर 'त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें' या वाक्यांत जी सूर्य वगैरेंना त्या पदार्थाची गरज सांगितली आहे ती कां असावी ? कारण, एका दिव्याला दुसऱ्या दिव्याची जरूर नसते. आतां, दोघे सारखे असले म्हणजेच त्यांपैकीं एक दुसऱ्याचें अनुकरण करतो असें जें तूं म्हटलेंस, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं हा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाहीं. कारण, अग्नि व लोखंड हे सारखे नसूनही लोखंडाचा तापलेला गोळा अग्नि जळल्यानंतरच जळतो; तसेंच, वारा व धुराळा हे सारखे नसूनही वारा वाहून गेल्यानंतर धुराळा वाहून जातो. ह्या सूत्रामध्यें 'अनुकृति' आणि 'त्याच्या' असे शब्द आहेत. त्यांपैकीं 'अनुकृति' या शब्दानें 'मागून प्रकाशणें' ही जी गोष्ट आरंभीं दिलेल्या श्लोकामध्यें सांगितली आहे ती सूत्रकारांनीं सुचवली आहे; व त्यावरून येथें परमात्माच घ्यावा असें ह्या वेळेपर्यंत सिद्ध केलें. आतां, सूत्रांत 'त्याच्या' असा जो शब्द आहे त्यानें 'आणि त्याच्याच प्रकाशानें सर्व प्रकाशतें' हा आरंभीं दिलेल्या श्लोकाचा चौथा चरण सुचविला आहे. कारण, एखादें संपूर्ण वाक्य दाखवावयाचें असेल तर तेथें त्या वाक्याचे पहिले एक दोन शब्द उच्चारून ते संपूर्ण वाक्य सुचविण्याची लोकांची वहिवाटच आहे. ह्या चौथ्या चरणावरूनही 'तो पदार्थ परमात्माच आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें म्हटलें आहे. आतां, तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें जर हा दुसरा पदार्थ तेजोमय असेल तर त्याच्या तेजानें सूर्य प्रकाशतो असें तुला मानावें लागेल; पण ही गोष्ट कोठें प्रसिद्ध तर नाहींच, उलट ती विरुद्ध आहे. कारण, एका तेजानें दुसरें तेज दिपत असतें. अथवा ह्या चौथ्या चरणावरून तो पदार्थ परमात्माच आहे असें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही सिद्ध करतां येतें. कारण, चौथ्या चरणामध्यें 'हें सर्व प्रकाशतें' असें म्हटलें आहे; 'केवळ सूर्य वगैरे तेजच प्रकाशतें' असें म्हटलें नाहीं. आतां, हा जो सर्व संसार व्यक्त होतो तो परमात्म्याच्या अस्तित्वामुळेंच व्यक्त होतो. जसें सूर्याच्या योगानें तांबडे पांढरे वगैरे सर्व प्रकारचे रंग व्यक्त होतात तसेंच हें होय. शिवाय, श्रुतीमध्यें 'त्या ठिकाणीं' असें म्हटलें आहे, त्यावरून हें वाक्य प्रकृत वस्तूच्या संबंधानेंच आहे असें सिद्ध होतें; आणि प्रकृत वस्तु तर परमात्माच होय. कारण, पाठीमागून परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. शिवाय, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें पूर्वीच्या वाक्यांतच म्हटलें आहे. पण, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें कसें म्हणावें अशी जी सहज शंका येते तिच्या उत्तरादाखल हें प्रकृत वाक्य दिलें आहे. तेव्हां ह्या वाक्यामध्यें परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, सूर्यामुळें दिपून चंद्र वगैरे जसे प्रकाशत नाहींत, तसा सूर्य सुद्धां ज्याच्या योगानें प्रकाशत नाहीं

तो कोणीतरी तेजोमय पदार्थ असावा असें जें तूं म्हटलेंस, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं तो पदार्थ परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी संभवत नाहीं. आणखी, ' त्याच्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे प्रकाशत नाहींत ' या वाक्याचा अर्थ असा कीं सूर्य वगैरेंच्या तेजानें त्याचें ज्ञान होत नाहीं; आणि हें तर परमात्म्याच्या संबंधानेंच बरोबर जुळतें. कारण, ' परमात्म्याच्या योगानें सर्व वस्तू व्यक्त होतात, परमात्मा मात्र कोणत्याहि वस्तूंच्या योगानें व्यक्त होत नाहीं ' असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून सिद्ध होतें.(सू० २३) हीच गोष्ट भगवद्गीतेंमध्येंही सांगितली आहे.]

अनुकृतेस्तस्य च ॥ २२ ॥

२२ अनुकृति आहे आणि त्याच्या (असा शब्द) आहे म्हणून (सर्वांना प्रकाशविणारा हा परमात्मा होय). (७)

अशी श्रुति आहे:—' त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाहीं, चंद्र व नक्षत्रें प्रकाशत नाहीत, ह्या विजा प्रकाशत नाहींत, मग हा अग्नि तर कोठून प्रकाशेल ? तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें, त्याच्याच प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशित होतें ' (मुं.२।२।१०का.५।१५). आतां येथें ज्याच्यापासून हें सर्व प्रकाशतें आणि ज्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें तो कोणी तेजोमय पदार्थ आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तो तेजोमय पदार्थ असावा. कशावरून ? सूर्य वगैरे जे तेजोमय पदार्थ आहेत त्यांच्याच प्रकाशण्याचा या वाक्यांत निषेध केला आहे यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें तेजःस्वरूपी असाच सूर्य दिवसां प्रकाशत असतांना तेजःस्वरूपी चंद्र, नक्षत्रें वगैरे पदार्थ प्रकाशत नाहींत असें (लोकामध्यें) प्रसिद्ध आहे, त्याप्रमाणें सूर्यासहवर्तमान चंद्र, नक्षत्र वगैरे सर्व पदार्थ जो (प्रकाशत) असतांना प्रकाशत नाहींत तो देखील तेजःस्वरूपी असाच कोणी तरी पदार्थ असावा असें समजतें. तसेंच ' मागून प्रकाशणें ' हें जें सांगितलें आहे तें देखील ज्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें तो पदार्थ तेजोरूपी असला तरच जुळतें. कारण, एकाच जातीच्या पदार्थांमध्यें (एकानें दुसऱ्याचें) अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. जसें एका जाणाऱ्याच्या पाठीमागून दुसरा जातो तसेंच हें होय. तेव्हां सर्वांना प्रकाशविणारा कोणी तरी तेजोमय पदार्थ असावा असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—सर्वांना प्रकाशविणारा परमात्माच होय असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? अनुकृति आहे यावरून. अनुकृति म्हणजे अनुकरण होय. ' तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें ' या वाक्यांत जें ' मागून प्रकाशणें ' सांगितलें आहे तें परमात्मा घेतला असतांनाच जुळतें. कारण परमात्म्याला ' तेजोरूपी व सत्यसंकल्प ' (छां. ३।१४।२) असें श्रुतींत म्हटलें आहे. पण कोणा एखाद्या तेजोमय पदार्थाच्या मागून सूर्य वगैरे पदार्थ प्रकाशतात असें कोठेंही प्रसिद्ध

नाहीं. शिवाय, तेजोमय पदार्थ सर्व सारखेच असल्यामुळें त्यांपैकीं सूर्य वगैरेंना 'ज्याच्या-मागून आपण प्रकाशावें' अशा इतर तेजोमय पदार्थांची जरूर नाहीं. उदाहरणार्थः— एक दिवा दुसऱ्या दिव्याच्या मागून प्रकाशत नसतो. आतां, जें तूं म्हणालास कीं एकाच जातीच्या पदार्थांमध्यें एकानें दुसऱ्याचें अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें; त्यावर आम्ही असें उत्तर देतों कीं हा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाहीं. कारण, भिन्न जातीच्या पदार्थांमध्यें सुद्धां (एकानें दुसऱ्याचें) अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदा०— अग्नि (एखादी वस्तु) जाळूं लागल्यानंतरच अग्नीचें अनुकरण करणारा लोखंडाचा चांगला तापलेला गोळा (त्या वस्तूला) जाळूं लागतो. किंवा, जमिनीवरील धुराळा वारा वाहूं लागल्यानंतरच वाहूं लागतो. (सूत्रकारांनीं) अनुकृति या शब्दानें (आरंभीं दिलेल्या श्लोकांतील) 'मागून प्रकाशणें' ही गोष्ट सुचविली आहे. तसेंच, 'त्याच्या' या शब्दानें ह्या श्लोकाचा चौथा पाद सुचविला आहे. 'त्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें' या चौथ्या पादांत 'तो' सूर्य वगैरे पदार्थांच्या प्रकाशाचें कारण आहे असें सांगितल्यावरून 'तो' परमात्मा आहे असें समजतें. कारण 'अमृत व आयुष्यरूपी अशा त्या ज्योतीच्या ज्योतीची देव उपासना करतात' (बृ. ४।४।१६) अशी त्या परमात्म्यासंबंधानें श्रुति आहे. शिवाय, सूर्य वगैरे तेजोमय पदार्थ इतर तेजोमय पदार्थांमुळें प्रकाशतात ही गोष्ट प्रथमतः प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, ती विरुद्ध आहे. कारण एका तेजाचा दुसऱ्या तेजाच्या योगानें पराभवच होत असतो[1]. अथवा, वरील पादामध्यें श्रुतींत निर्दिष्ट केलेल्या सूर्य वगैरेंच्याच प्रकाशाचें कारण सुचविलें आहे असें नाहीं. तर, ज्याप्रमाणें सूर्यरूपी ज्योतीच्या अस्तित्वामुळें सर्व रूप-समुदाय प्रकाशित होतो, त्याप्रमाणें नामरूपें, क्रिया, कारकें[2], व फल यांचा जो हा समुदाय[3] तो सर्वच ब्रह्मरूप ज्योतीच्या अस्तित्वामुळें प्रकाशित होतो असा त्या पादाचा अर्थ समजावा. कारण, त्या पादामध्यें 'हें सर्व' असा सर्वसाधारण शब्द घातला आहे. शिवाय, 'त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाहीं' या वाक्यांत 'त्या ठिकाणीं' हा शब्द घातला आहे. त्यावरून येथें प्रकृत वस्तूचें ग्रहण करावें असें श्रुति दाखविते; आणि प्रकृत वस्तु तर 'ज्याचे ठिकाणीं स्वर्ग, पृथिवी, आणि आकाश हीं ओंवलेलीं आहेत' (मुं. २।२।५) इत्यादि वाक्यांवरून ब्रह्मच होय. त्याच्या पुढें देखील 'सुवर्णमय[4] अशा श्रेष्ठ[5] कोशामध्यें[6] निर्मळ[7], निरवयव, स्वच्छ[8] आणि

१. एक तेज दुसऱ्या तेजाच्या योगानें झांकून जातें, प्रकाशलें जात नाहीं.

२. कर्ता कर्म वगैरे क्रियेचीं साधनें.

३. जगरूपी समुदाय.

४. तेजोमय.

५. अन्नमय, प्राणमय वगैरे कोशांहून श्रेष्ठ.

६. आनंदमय नामक कोशामध्यें.

७. बाहेरच्या मलानें रहित.

८. अंगच्या मलानें रहित.

ज्योतींची ज्योति असें जें ब्रह्म त्याला आत्मज्ञानी लोक जाणतात ' (मुं. २।२।९) या वाक्यांत (ब्रह्माचेंच प्रकरण चालू आहे). आतां, तें ब्रह्म ज्योतीची ज्योति कसें ? असा प्रश्न उद्भवतो म्हणून 'त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाहीं' (मुं. २।२।१०) या वाक्यांत त्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. आतां, 'ज्याप्रमाणें सूर्य प्रकाशत असतांनाच इतर चंद्र वगैरेंच्या प्रकाशण्याचा निषेध करतां येतो, त्याप्रमाणें सूर्य वगैरेंच्या प्रकाशण्याचा जो निषेध केला आहे तो दुसरा कोणी तेजोमय पदार्थ असेल तरच जुळतो' असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आम्ही असें उत्तर देतों कीं तो दुसरा तेजोमय पदार्थ परमात्माच होय; दुसरा कोणी संभवत नाहीं, असें आम्हीं मागें दाखविलेंच आहे. शिवाय, ब्रह्म असतांनाहीं ह्या (सूर्य वगैरे-) च्या प्रकाशण्याचा निषेध करतां येतो. कारण जें म्हणून उपलब्ध होत आहे तें सर्व ब्रह्मरूपी ज्योतिच्या योगानेंच उपलब्ध होत आहे. पण ब्रह्म मात्र दुसऱ्या कोणत्याच ज्योतिच्या योगानें उपलब्ध होत नाहीं. कारण, तें स्वप्रकाशस्वरूपीं आहे. तेव्हां, सूर्य वगैरे त्या ब्रह्माचें प्रकाशक होतील असें कदापि म्हणतां येणार नाहीं. परमात्मा दुसऱ्या वस्तूंना व्यक्त करतो, परमात्म्याला दुसरी कोणतीच वस्तु व्यक्त करीत नाहीं, असें 'आपल्याच तेजाच्या योगानें हा असतो' (बृ. ४।३।६), 'हा ग्रहण करण्यास अयोग्य आहे (म्हणून) ह्याचें कोणालाही ग्रहण करतां येत नाहीं' (बृ. ४।२।४) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. (२२)

अपि च स्मर्यते ॥ २३ ॥

२३ आणखी स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. (७)

शिवाय, अशा प्रकारचें रूप परमात्म्याचेंच आहे असें भगवद्गीतेमध्यें सांगितलें आहे:—'त्या (परमात्म्या-) ला सूर्य प्रकाशवीत नाहीं, चंद्र प्रकाशवीत नाहीं, अग्नि प्रकाशवीत नाहीं, ज्याप्रत गेलें असतां (प्राणी संसारांत) परत येत नाहींत तेंच माझें मुख्य स्थान होय'; 'जें सूर्यामधील तेज सर्व जगाला प्रकाशवितें, तसेंच जें चंद्रामधील तेज, आणि अग्नीमधील तेज, तें सर्व माझें तेज आहे असें समज' (भ. गी. १५।६, १२). (२३)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चोविसावें आणि पंचविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश (सू. २४) काठकोपनिषदामध्यें अंगठ्याएवढ्या पुरुषाचें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं तो पुरुष जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा जीवात्मा असावा. कारण, 'अंगठ्याएवढा' असें त्याचें परिमाण सांगितलें आहे. परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें

---

९. सूर्य वगैरे तेजांचें साक्षिभूत.

त्याला ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि जीवात्मा हा सोपाधिक असल्या-मुळें एखाद्या (म्हणजे हृदयरूपी) उपाधीच्या योगानें त्याला ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें म्हणतां येतें. स्मृतीमध्येंही ‘ सत्यवानाच्या शरीरांतून अंगठ्याएवढा पुरुष यमानें बाहेर काढला ’ असें म्हटलें आहे. तेथें तो पुरुष जीवात्माच होय. कारण परमात्म्याला बाहेर काढणें यमाला शक्य नाहीं. तेव्हां ह्या श्रुतीमध्येंही तोच जीवात्मा सांगितला आहे असें आम्ही अनुमान करतों. ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ अंगठ्याएवढा पुरुष ’ हा परमात्माच होय. कारण श्रुतीमध्यें त्याला ‘ भूत व भविष्य वस्तूंचा नियमन करणारा ’ असें म्हटलें आहे. आतां, सर्व वस्तूंचें नियमन करणारा परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी नाहीं. शिवाय श्रुतीमध्यें ‘ हेंच तें ’ असें म्हटलें आहे. ह्यावरूनही पूर्वीं प्रश्न केलेल्या प्रकृत वस्तूचाच येथें संबंध आहे असें सिद्ध होतें. पूर्वींतर परमात्म्यासंबंधानेंच प्रश्न केलेला आहे. ह्या सूत्रामध्यें ‘ शब्दावरून ’ याचा ‘ श्रुतीमध्यें नियमन करणारा असें नांव दिल्यावरून ’ असाही अर्थ करावा. म्हणजे ‘ नियमन करणारा ’ ह्या नांवावरून तो परमात्मा आहे असें सिद्ध होतें.

(सू० २५) सर्वव्यापी परमात्म्याला ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें कसें म्हटलें याचें उत्तरः—जसें वेळूच्या पेरांमधील आकाशाला ‘ अरत्नीएवढें ’ असें उपाधीच्या योगानें म्हणतात, तसेंच परमात्मा हा अंगठ्याएवढ्या हृदयामध्यें असल्यामुळें त्याला ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें उपाधीच्या योगानेंच म्हटलें आहे. कारण, वास्तविक रीतीनें परमात्म्याला ‘ अंगठ्याएवढा’ असें म्हणतां येत नाहीं; व परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी येथें घेतां येत नाहीं असें ‘ शब्द ’ वगैरे कारणें दाखवून पूर्वींच सिद्ध केलें आहे. शंकाः—परमात्म्याला हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें सुद्धां ‘ अंगठ्याएवढा ’ असे म्हणतां येत नाहीं. कारण सर्व प्राण्यांचीं हृदयें अंगठ्याएवढीं नाहींत. उत्तरः—ह्या उपनिषद्–शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांनाच आहे. कारण मनुष्यांनाच शास्त्र पाहण्याचें सामर्थ्य व शास्त्र पाहण्याची इच्छा आहे. शिवाय, हें शास्त्र मनुष्यांनीं पाहूं नये असा कोठें निषेध नाहीं. तसेंच मनुष्यांनाच ‘ उपनयन ’ वगैरे संस्कार सांगितले आहेत ही गोष्ट पूर्वमीमांसेमध्यें सिद्ध केलेली आहे. आतां मनुष्यांच्या शरीराच्या मानानें त्यांचें हृदय ‘ अंगठ्याएवढेंच ’ आहे म्हणून परमात्म्यालाही ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें म्हटलें आहे. आतां ‘ परिमाण सांगितल्यावरून आणि स्मृतीवरून अंगठ्याएवढा पुरुष जविात्माच असावा ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तरः—इतर ठिकाणीं जसा ‘ जीवात्मा हा परमात्माच आहे ’ असा उपदेश करतात तसा येथें ‘ अंगठ्याएवढा ’ या शब्दानें जीवात्मा घेऊन ‘तो परमात्माच आहे’ असा उपदेश केला आहे. कारण, वेदान्तवाक्यें दोन तऱ्हेचीं असतात. कांहीं परमात्म्याच्या स्वरूपाचें वर्णन करतात; तर दुसरीं कांहीं ‘जीवात्मा हा परमात्माच आहे’ असा उपदेश करतात. त्यांपैकीं या वाक्यांत ‘ जीवात्मा हा परमात्माच आहे ’ असा उपदेश करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे. येथें कोणालाही ‘ अंगठ्याएवढा ’ असें म्हणण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाहीं. हीच गोष्ट काठकोपनिषदांतील एका वाक्यांत स्पष्ट सांगितली आहे.]

शब्दादेव प्रमितः ॥ २४ ॥

२४ शब्दावरूनच (अंगठ्यानें) मोजलेला (पुरुष परमात्मा होय). (८)

अशी श्रुति आहे :—‘ अंगठ्याएवढा पुरुष शरीरामध्यें उभा आहे ’ (का. २।४।१२), तसेंच ‘ हा जो अंगठ्याएवढा पुरुष, तो जिला धूर नाहीं अशा ज्योतीसारखा आहे; तो भूत व भविष्य यांचें नियमन करणारा आहे, तोच आज आहे, तोच उद्यां आहे; हेंच तें (ब्रह्म) होय ’ (का. २।४।१३) अशीही श्रुति आहे. आतां, त्या श्रुतीमध्यें जो अंगठ्याएवढा पुरुष सांगितला आहे तो कोण जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्यें परिमाण सांगितलें असल्यामुळें हा पुरुष जीवात्मा आहे. कारण, ज्याची लांबीरुंदी फार मोठी आहे अशा परमात्म्याला अंगठ्याएवढें परिमाण जुळत नाहीं. परंतु जीवात्म्याला (अनेक) उपाधी असल्यामुळें त्याला कोणत्या तरी एखाद्या कल्पनेनें अंगठ्याएवढें परिमाण आहे असें म्हणतां येईल. शिवाय, ‘ नंतर यमानें पाशानें बांधलेला व पराधीन झालेला असा अंगठ्याएवढा पुरुष सत्यवानाच्या शरीरापासून जोरानें बाहेर काढला ’ (म. भा. ३।२९७।१७) या स्मृतीमध्येंही हीच गोष्ट सांगितली आहे. आतां, ज्याअर्थी वरील स्मृतीमध्यें ‘ परमात्म्याला जोरानें बाहेर काढणें ’ यमाला शक्य नाहीं, त्याअर्थी अंगठ्याएवढा पुरुष संसारी जीवात्माच होय असें निश्चित होतें; आणि तोच (जीवात्मा) प्रकृत श्रुतीमध्येंही सांगितलेला आहे असें आम्ही अनुमान करतों. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—हा अंगठ्याएवढा असा परिमाणानें मोजलेला पुरुष परमात्माच होय. कशावरून ? ‘ भूत व भविष्य यांचें नियमन करणारा ’ या शब्दांवरून. कारण, भूत व भविष्य यांचें अव्याहत रीतीनें नियमन करणारा परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी नाहीं. शिवाय, ‘ हेंच तें ’ हें वाक्य (पूर्वीं) प्रश्न केलेल्या प्रकृत वस्तूचाच येथें संबंध आहे असें दाखवितें. ‘ (पूर्वीं) ज्याबद्दल प्रश्न केला आहे, हेंच तें (म्हणजे) ब्रह्म ’ असा या वाक्याचा अर्थ होय. आतां, ह्या ठिकाणीं पूर्वीं ‘ धर्माहून निराळें, अधर्माहून निराळें, ह्या कार्यकारणांहून निराळें, भूतभविष्यांहून निराळें, असें जें पाहतोस तें सांग ’ (का. १।२।१४) या वाक्यांत ब्रह्माबद्दलच प्रश्न केला आहे. “ शब्दावरूनच[३] म्हणजे ‘ नियमन करणारा ’ या श्रुतीवरूनच, येथें परमात्मा विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें ” असा या सूत्राचा अर्थ करावा. (२४)

---

१. ‘ तोच आज आहे, तोच उद्यां आहे ’ म्हणजे तो नित्य आहे.

२. जीवात्मा हा हृदयामध्यें उपलब्ध होत आहे व हृदय हें अंगठ्याएवढें आहे, म्हणून जीवात्माही अंगठ्याएवढा आहे अशा कल्पनेनें.

३. ‘ शब्दावरून ’ ह्याचा ‘ वाक्यावरून ’ असाही अर्थ होतो. परंतु पुढें (अ. ३ पा. ३ सू. २५ टी. २१ मध्यें) सांगितल्याप्रमाणें वाक्यापेक्षां ‘ लिंग ’ म्हणजे चिन्ह हें ज्यास्त प्रबल असल्यामुळें ‘अंगठ्याएवढा’ या चिन्हावरून जीवात्माच घ्यावा अशी शंका येईल ती न यावी म्हणून लिंगापेक्षां ज्यास्त प्रबल जी ‘ श्रुति ’ ती येथें सूत्रकारांनीं प्रमाण म्हणून दाखविली आहे; हें सिद्ध करण्याकरितां ‘ शब्दावरून ’ याचा अर्थ ‘ श्रुतीवरून ’ असा केला आहे.

आतां सर्वव्यापी अशा परमात्म्याला परिमाण आहे असें कसें म्हणतां येईल ? या शंकेवर आमचें उत्तर :—

हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् ॥ २५ ॥

२५ पण हृदयां- (त राहतो या गोष्टी-) ला अनुलक्षून (परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हटलें आहे). कारण (ह्या शास्त्राचा) अधिकार मनुष्याचाच आहे. (८)

जसें वेळूच्या पेराला अनुलक्षून आकाशाला ' अरत्नीएवढें '[1] असें म्हणतात; तसें परमात्मा जरी सर्वव्यापी आहे तरी तो हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून त्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हटलें आहे. कारण, परिमाणातीत[2] अशा परमात्म्याला अंगठ्याएवढें परिमाण खरोखर रीतीनें जुळत नाहीं; व येथें तर ' नियमन करणारा असा शब्द आहे ' इत्यादि कारणांवरून परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी घेतां येत नाहीं असें मागें सांगितलेंच आहे. शंका :—भिन्न भिन्न प्राण्यांचीं हृदयें भिन्न भिन्न परिमाणाचीं असल्यामुळें परमात्मा हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून देखील त्याला ' अंगठ्याएवढा असें ' म्हणतां येत नाहीं. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :— कारण ह्या शास्त्राचा मनुष्यांनाच अधिकार आहे. शास्त्र जरी साधारण रीतीनें प्रवृत्त झालें आहे तरी त्याचे अधिकारी मनुष्यचे[3] आहेत. कारण, १ त्यांनाच (शास्त्र पाहण्याचें व त्याप्रमाणें वागण्याचें) सामर्थ्य आहे, व २ त्यांनाच कर्माच्या फलांची इच्छा आहे. शिवाय ३ (त्यांनीं हें शास्त्र पाहूं नये असा) त्यांचा कोठें निषेध केलेला नाहीं. तसेंच ४ ' उपनयन[4] ' वगैरे संस्कारही शास्त्रानें त्यांनाच सांगितले आहेत[5].

---

१. कोंपरापासून करंगळीपर्यंतचा जो भाग त्याला अरत्नि म्हणतात.

२. ज्याला कोणतेंही परिमाण संभवत नाहीं तो.

३. ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य या तीन जातींतले लोकच.

४. मुंज.

५. पहिल्या कारणानें पशु वगैरे, देव आणि ऋषी यांना अधिकार नाहीं असें सिद्ध होतें. पश्वादिकांना कर्म करण्याचें सामर्थ्य नाहीं हें प्रसिद्धच आहे. देवांनाही स्वतःला उद्देशून हवि देणें संभवत नसल्यामुळें कर्म करतां येत नाहीं. ऋषींना देखील आम्ही ऋषीच्या गोत्रांत उत्पन्न झालों आहों असें म्हणतां येत नसल्यामुळें कर्म करतां येत नाहीं. (अ. १ पा. ३ सू. २६ टी. ४ पहा). दुसऱ्या कारणानें मुमुक्षु लोकांना व अचेतन पदार्थांना अधिकार नाहीं असें सिद्ध होतें. मुमुक्षु लोकांना जगाचा तिटकारा आल्यामुळें कर्माच्या फलाची इच्छा संभवत नाहीं. तसेंच, पाषाण वगैरे पदार्थ अचेतन असल्यामुळें त्यांना कोणतीच इच्छा संभवत नाहीं. तिसऱ्या व चौथ्या कारणानें शूद्रांना अधिकार नाहीं असें सिद्ध होतें. शूद्र लोक यज्ञाला अयोग्य आहेत असा त्यांचा निषेध केला आहे. शिवाय, त्यांना उपनयन संस्कार नाहीं; म्हणून त्यांना वेदाध्ययनाचा अधिकार नाहीं.

अधिकाराध्यायामध्यें (जै. ६।१) हा विषय (जैमिनीनें) वर्णिला आहे. आतां, मनुष्यांच्या शरीराचें परिमाण नियमित असल्यामुळें त्या मानानें त्यांच्या हृदयाचें परिमाण देखील नियमितच म्हणजे अंगठ्याएवढें आहे. तेव्हां ह्या शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना असल्यामुळें परमात्मा मनुष्यांच्या हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून तो ' अंगठ्याएवढा आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. आतां, ' परिमाण सांगितलें आहे यावरून आणि स्मृतीवरून हा अंगठ्याएवढा पुरुष संसारी—(जीवात्मा-)च समजावा ' असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आमचें उत्तर :—' तो आत्मा, तें तूं आहेस' इत्यादि वाक्यांतल्या उपदेशाप्रमाणें ' अंगठ्याएवढा जो संसारी जीव तोच ब्रह्म आहे ' असा या वाक्यांत उपदेश केला आहे. कारण, वेदांतवाक्यांचें दोन तऱ्हेचें तात्पर्य आहे. कांहीं ठिकाणीं ' जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत ' असा उपदेश करण्याविषयीं त्यांचें तात्पर्य आहे. त्यांपैकीं ह्या ठिकाणीं ' जीवात्मा आणि परमात्मा एक आहेत ' असें सांगितलें आहे; ' अंगठ्याएवढा ' कोणी आहे असें सांगितलें नाहीं. हाच अर्थ श्रुतीनें त्याच्या पुढील वाक्यांत स्पष्ट केला आहे. उदा०:—' अंगठ्याएवढा पुरुष असा जो अंतरात्मा तो नेहमीं लोकांच्या हृदयामध्यें राहिलेला आहे. जशी मोळांतून (बारीक) काडी बाहेर निघते त्याप्रमाणें त्याला धैर्यानें आपल्या शरीरांतून बाहेर काढावा आणि तोच शुद्ध आणि अमृत असें (ब्रह्म) होय असें जाणावें ' (का. २।६।१७). (२५)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सव्विसाव्या सूत्रापासून तेहेतिसाव्या सूत्रापर्यंत आठ सूत्रें आहेत. ह्या अधिकरणामध्यें देवांना देखील ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें ठरविलें आहे. सारांश :—(सू. २६) मनुष्याच्या हृदयासंबंधानें परमात्मा ' अंगठ्याएवढा ' आहे असें मागच्या अधिकरणामध्यें प्रतिपादन केलें. त्याच ओघानें या गोष्टीचा येथें विचार केला आहे. मनुष्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे हें खरें आहे; पण देवादिकांना सुद्धां हा अधिकार आहे असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. कारण, अधिकार असण्याचीं जीं ' इच्छा ' वगैरे कारणें ती सर्व देवादिकांच्या ठिकाणीं संभवतात. आपल्याला कितीही ऐश्वर्य प्राप्त झालें तरी तें नश्वर आहे असा विचार देवांच्या मनांत आला कीं, त्यांना मोक्षाची इच्छा होणारच. तसेंच त्यांना शास्त्र पाहण्याचें सामर्थ्यही आहेच. कारण, त्या देवांना देखील शरीर आहे असें ' श्रुती ' वगैरेंवरून सिद्ध होतें. बरें, त्यांनीं शास्त्र पाहूं नये असा शूद्रांच्या सारखा त्यांचा कोठें निषेधही केलेला नाहीं. आतां जरी देवांना उपनयन संस्कार नाहीं, तरी त्यामुळें त्यांचा अधिकार नष्ट होत नाहीं. कारण, ' उप-

---

६. मनुष्याच्या हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येतें असें सिद्धांत्यानें सांगितलें खरें. पण त्यावरून पूर्वपक्ष्याचें म्हणणेंच अधिक सिद्ध होत आहे. कारण, परमात्मा हा हृदयरूपी उपाधीनें युक्त झाला म्हणजे त्यालाच (सोपाधिक परमात्म्यालाच) जीवात्मा असें म्हणतात. ह्याकरितां येथें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याचा अनुवाद करून ' वाक्याचें तात्पर्यच निराळें आहे ' असें त्यावर उत्तर दिलें आहे.

नयन विधि ' हा वेदाध्ययनाचा अधिकार प्राप्त व्हावा एवढ्याकरतां आहे. पण देवांना स्वतःच वेद प्रकाशित होत असल्यामुळें त्यांना वेदाध्ययन कर्तव्यच नाहीं. शिवाय, ' ब्रह्मज्ञानाच्या इच्छेनें देव ब्रह्मचर्य वगैरे धारण करतात ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां, ' देव हे स्वतःच देव असल्यामुळें देवांना उद्देशून त्यांना कर्म करतां येत नाहीं. तसेंच, ऋषी हे स्वतःच ऋषी असल्यामुळें ऋषींच्या साहाय्यानें त्यांना कर्म करतां येत नाहीं, व यामुळें त्या दोघांना कर्म करण्याचा अधिकार नाहीं ' असें पूर्वमीमांसेमध्यें जैमिनीनें सांगितलें आहे खरें. पण तें ब्रह्मविद्येसंबंधानें लागू होत नाहीं. कारण, ब्रह्मविद्येमध्यें देवांना उद्देशून किंवा ऋषींच्या साहाय्यानें कोणतेंच कर्म कर्तव्य नाहीं. तेव्हां देवादिकांनाही ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सिद्ध झालें. आतां, ' अंगठ्याएवढा ' ही श्रुति देखील विरुद्ध होत नाहीं. कारण देवांच्या हृदयामध्यें असलेला परमात्मा देवांच्या अंगठ्याएवढा आहे असें म्हणतां येतें.

(सू० २७) शंका :—देवादिकांना शरीर आहे असें मानून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें जर म्हणाल तर इंद्रादिक देव यज्ञामध्यें स्वतः हजर राहतात असें मानावें लागेल. पण तसें मानलें तर कर्माचें ठिकाणीं विरोध येईल. कारण, इंद्रादिक देव हे यज्ञामध्यें स्वतः हजर राहतात असें दिसत नाहीं; व ही गोष्ट संभवतही नाहीं; कारण, एका इंद्राला एकदम अनेक यज्ञांमध्यें स्वतः हजर राहतां येत नाहीं. उत्तर :—हा दोष येत नाहीं. कारण इंद्रादिक देवांना एकदम देखील अनेक स्वरूपें धारण करण्याचें सामर्थ्य आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें 'मुख्य देव एक आहे, पण त्याच्या अनेक विभूती आहेत' असें सांगितलें आहे. तसेंच, स्मृतीमध्यें ' योगी लोकांना देखील आपल्या सामर्थ्यानें अनेक स्वरूपें धारण करतां येतात ' असें सांगितलें आहे; मग देवांविषयीं तर सांगावयाला नकोच. तेव्हां जरी एकदम अनेक ठिकाणीं यज्ञ झाले, तरी इंद्रादिकांना अनेक स्वरूपें धारण करून तितक्या ठिकाणीं जातां येतें. आतां, त्या देवांना अंतर्धान–विद्या माहीत असल्यामुळें ते लोकांना दिसत नाहींत, ही गोष्टही बरोबरच आहे. वरील शंकेचें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही उत्तर देतां येतें. तें असें :—जरी इंद्रादिक देवांना अनेक स्वरूपें आहेत असें मानिलें नाहीं तरी हरकत नाहीं. कारण एकाच इंद्राला उद्देशून अनेक लोकांना एकदम हवि देतां येतो. लोकांमध्यें देखील असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. जरी अनेक लोकांना एकदम एका ब्राह्मणाला जेऊं घालतां येत नाहीं, तरी अनेक लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम नमस्कार करतां येतो. आतां इंद्र हा आपल्या एका शरीरानें कोणत्याच यज्ञामध्यें जात नाहीं, तरी त्याला आपल्या जागीं बसून दुरूनच अनेक लोकांनीं दिलेले हवि एकदम घेण्याचें सामर्थ्य आहे. तेव्हां कांहीं एक अडचण येत नाहीं.

(सू० २८) देवादिकांना शरीर आहे असें मानलें असतां कर्माच्या ठिकाणीं आलेली अडचण घालविली; परंतु शब्दाच्या ठिकाणीं अडचण येते. ती अशी :—शब्द नित्य आहेत, त्या शब्दांचे अर्थ नित्य आहेत, आणि त्या शब्द व अर्थ यांचा परस्पराशीं असलेला संबंधही नित्य आहे असें मानून वेद हे प्रमाण आहेत असें पूर्वमीमांसेमध्यें जैमिनीनें सिद्ध केलें आहे. पण आतां ' देवांना शरीर आहे ' असें मानलें तर त्या देवांना मनुष्यासारखेच उत्पत्ति व नाश असले पाहिजेत. तेव्हां ' इंद्र ' वगैरे शब्दांचे अर्थ जे मूर्तिमान देव ते अनित्य झाले; व त्यामुळें ' इंद्र ' वगैरे शब्दांचा इंद्र वगैरे अर्थांशीं संबंधही अनित्यच झाला. कारण अर्थाची उत्पत्ति झाल्यानंतर त्या अर्थाचा शब्दाशीं संबंध उत्पन्न होतो. तेव्हां वेद प्रमाण आहेत, असें मानतां येत नाहीं. ह्यावर उत्तर :— ही अडचण येत नाही.

कारण, ह्या वैदिक शब्दापासूनच सर्व जग उत्पन्न होतें. तेव्हां, अर्थ आणि संबंध अनित्य असले तरी शब्द नित्य असल्यामुळें वेद प्रमाण आहेत असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. शंका :—पूर्वी (१।१।२) या सूत्रामध्यें ' ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होतें ' असें ठरविलें, आणि येथें ' शब्दापासून जग उत्पन्न होतें ' असें म्हणतां; हें कसें ? शिवाय, जरी ' शब्दापासून जग उत्पन्न होतें ' असें कबूल केलें, तरी देखील, पूर्वी दाखविलेली अडचण दूर होत नाहींच. कारण, जोंपर्यंत अर्थाचें अनित्यत्व कायम आहे, तोंपर्यंत शब्दाला देखील अनित्यत्व येणारच. लोकामध्यें देवदत्ताला मुलगा झाला म्हणजे मग त्याचें ' यज्ञदत्त ' असें नांव ठेवण्याची वहिवाट आहे. यावरून अर्थाची उत्पत्ति झाल्यानंतर शब्दांची उत्पत्ति होते असें सिद्ध होतें. तेव्हां, शब्द उत्पन्न होत असल्यामुळें ते अनित्य आहेत असें म्हणावें लागतें. उत्तर:— ' गो ' वगैरे शब्द, त्यांचे अर्थ, आणि त्यांचा परस्पर संबंध हे सर्वच नित्य आहेत. कारण, ' गो ' वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांच्यावरच्या ' गोत्व ' वगैरे जाती उत्पन्न होत नाहींत. द्रव्य, गुण आणि कर्म यांच्या फक्त व्यक्ती उत्पन्न होतात. जाती मूळच्या नित्यच आहेत; आणि जातीच शब्दांचा अर्थ आहे. म्हणूनच शब्दांचा संबंधही जातींशींच आहे. जर शब्दांचा व्यक्तींशीं संबंध मानला, तर व्यक्ती अनंत असल्यामुळें अनंत व्यक्तींशीं शब्दाचा संबंध ग्रहण करतां येणार नाहीं; व त्यामुळें संबंधाचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, ज्या दोन पदार्थांमध्यें संबंध आहे त्या पदार्थांचें ज्ञान झाल्याशिवाय त्या संबंधाचें ज्ञान होत नसतें. (आतां, शब्दाचा एकाच व्यक्तीशीं संबंध मानला तर त्या शब्दापासून दुसऱ्या व्यक्तींचें ज्ञान होणार नाहीं.) एकंदरींत शब्द, अर्थ, आणि संबंध हे सर्व नित्य असल्यामुळें कांहीं अडचण येत नाहीं. आतां त्या देवांना निरनिराळ्या प्रकारचीं शरीरें असल्यामुळें त्यांना ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या जाती आहेत, त्या मंत्र, अर्थवाद वगैरेंवरून जाणाव्या. शिवाय, देवांच्या व्यक्ती उत्पन्न झाल्यानंतर त्यांचीं ' इंद्र ' वगैरे नांवें ठेविलीं आहेत असें मुळींच नाहीं; तर देवांना निरनिराळे अधिकार प्राप्त होत असल्यामुळें त्यांना ' इंद्र ' वगैरे निरनिराळीं नांवें (किताब) मिळालीं आहेत. तेव्हां कांहीं दोष येत नाहीं. आतां, ' शब्दापासून जग उत्पन्न होतें ' असें जें म्हटलें आहे तें ' शब्द हा जगाचें उपादानकारण आहे ' अशा अभिप्रायानें म्हटलें नाही; तर, शब्द हें फक्त त्या जगाचें निमित्तकारण आहे अशा अभिप्रायानें म्हटलें आहे. कारण, प्रलय झाल्यानंतर पुन्हां सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं आरंभीं शब्दांचें ज्ञान होतें; नंतर जगांतील पदार्थांची उत्पत्ति होते असें श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होत आहे. शिवाय कोणताही एखादा पदार्थ उत्पन्न करतेवेळीं आरंभीं लोक त्याचा वाचक जो ' घट ' वगैरे शब्द तो मनांत आणून नंतरच तो पदार्थ उत्पन्न करतात असा आपणां सर्वांना अनुभव आहे. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मदेवानें आरंभीं वेदरूपी शब्द मनांत आणून नंतर जग उत्पन्न केलें असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? आणि श्रुतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. शंका :—शब्द नित्य म्हणून जो म्हणत आहां तो कोणता ? उत्तर :— येथें वैयाकरणांचें मत असें आहे कीं ' स्फोट— ' रूपी शब्द नित्य आहे; वर्णात्मक शब्द नित्य नव्हे. वर्ण हे उत्पन्न झाल्याबरोबरच नष्ट होतात. कारण ते प्रत्येक उच्चारणामध्यें निरनिराळे भासतात. उदाहरणार्थ :—देवदत्त व यज्ञदत्त हे दृष्टीं न पडतांही फक्त त्यांच्या वर्णोच्चारणावरून ' हा देवदत्त अध्ययन करीत आहे, हा यज्ञदत्त अध्ययन करीत आहे ' असा आपल्याला निश्चय करितां येतो. आतां वर्ण निरनिराळे आहेत असें जें भासतें तें खोटें ज्ञान मात्र नव्हे. कारण, जर तें खोटें ज्ञान असेल तर त्याच्या उलट ' वर्ण एकच आहेत ' असें खरें ज्ञान झालें

पाहिजे, पण तें तर झालेलें दिसत नाहीं. शिवाय, अर्थाचें जें ज्ञान होतें तें स्फोटरूपी शब्दापासूनच होतें. वर्णसमुदायरूपी जो शब्द आपण उच्चारतों त्यापासून होत नाहीं. कारण, एकेक वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तें संभवत नाहीं; कारण व्यभिचाररूपी दोष येतो. म्हणजे एकेक वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असा अनुभव नाहीं. बरें, वर्णांच्या समुदायापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तेंही संभवत नाहीं. कारण वर्णांना क्रम असल्यामुळें वर्णांच्या समुदायाचें एकदम ज्ञान होणें अशक्य आहे. आतां, पूर्व पूर्व वर्णांच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त अशा शेवटच्या वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं; कारण, आरंभीं शब्दाचें ज्ञान, नंतर शब्द व अर्थ यांच्या संबंधाचें ज्ञान, आणि नंतर अर्थाचें ज्ञान असा मूळचा क्रम आहे. पण येथें तर शब्दाचें ज्ञानच होत नाहीं. कारण, शब्द म्हणजे वर्णांचा समुदाय, त्याचें तर एकदम ज्ञान होत नाहीं. संस्कारानें युक्त अशा शेवटच्या वर्णाला शब्द म्हणावें तर त्या शब्दाचें देखील ज्ञान होत नाहीं. कारण नुसत्या शेवटच्या वर्णाचें प्रत्यक्षज्ञान झालें तरी संस्काराचें प्रत्यक्षज्ञान कधींच कोणाला होत नसल्यामुळें शब्दाचें प्रत्यक्षज्ञान होत नाहीं. आतां स्मरणावरून संस्काराचें अनुमानरूप ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तें देखील एकदम होत नाहीं. कारण, स्मरण जर क्रमानें होतें तर त्या स्मरणावरून झालेलें संस्कारांचें अनुमानरूप ज्ञानही क्रमानेंच होतें असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हां वर्णसमुदायाला शब्द म्हटलें असतां त्या शब्दांचें एकदम ज्ञान होत नसल्यामुळें अर्थाचें ज्ञान होत नाहीं हा दोष येतो. याकरितां शब्द स्फोटरूपी आहे असें मानलें पाहिजे. आतां या स्फोटरूपी शब्दाचें खालीं लिहिल्याप्रमाणें एकदम ज्ञान होतें :—आरंभीं एकेक वर्णाच्या ज्ञानानें अंतःकरणामध्यें संस्काररूपीं बीज उत्पन्न होतें. नंतर शेवटच्या वर्णाच्या ज्ञानानें तें बीज परिपक्व होतें; नंतर त्या अंतःकरणामध्यें तो स्फोट एकदम उमटतो. आतां, जें हें स्फोटाचें एक-ज्ञान होतें तें वर्णांचें स्मरण मात्र नव्हे. कारण, वर्ण अनेक असल्यामुळें ते एक-ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहींत. आतां, प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं ‘ स्फोट एकच आहे ’ अशी ओळख पटत असल्यामुळें तो नित्य आहे; भेदज्ञान जें होतें तें फक्त वर्णांचें होतें. तेव्हां त्या नित्य स्फोटरूपी शब्दापासून त्याचा अर्थ असें हें सर्व जग उत्पन्न होतें असें सिद्ध झालें. परंतु ‘ उपवर्ष ’ नामक आचार्यांचें मत असें आहे कीं शब्द म्हणजे स्फोट नव्हे, तर वर्णसमुदायच होय. आतां, वर्ण उत्पन्न झाल्याबरोबरच नष्ट होतात असें जें वाटतें ती भ्रांति होय. कारण वर्ण पुनः उच्चारले तरी ‘ तेच हे वर्ण ’ अशी प्रत्यभिज्ञा होते. आतां, केंस निराळे असूनही सारखेपणामुळें जशी त्यांची ‘ ते हे केंस ’ अशी प्रत्यभिज्ञा होते तशी येथेंही सादृश्यामुळेंच वर्णांची खोटी प्रत्यभिज्ञा होते असें म्हणूं नये. कारण जर ह्या ज्ञानाला खोटें म्हणावें तर त्याच्या उलट ‘ पुनः उच्चारलेले वर्ण पूर्वींच्या पेक्षां निराळे आहेत ’ असें खरें ज्ञान झालें पाहिजे; पण तें तर होत नाहीं. आतां, ‘ तेच वर्ण उच्चारले ’ हें ज्ञान जातीमुळें होतें असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, जर ‘ गो ’ वगैरे व्यक्तींप्रमाणें वर्णव्यक्ती निरनिराळ्या भासत असत्या तर मात्र ‘ तेच वर्ण उच्चारले ’ हें ज्ञान जातीमुळें होतें असें म्हणतां आलें नसतें. पण तसें न होतां उलट ‘ ते आणि हे वर्ण एकच आहेत ’ असेंच ज्ञान होत आहे. कारण, लोकामध्यें एकच ‘ गो ’ शब्द दोन वेळां उच्चारला असें म्हणतात. दोन ‘ गो ’ शब्द उच्चारले असें म्हणत नाहींत. शंकाः—देवदत्तानें उच्चारलेल्या वर्णापेक्षां यज्ञदत्तानें उच्चारलेले वर्ण निराळे भासतात म्हणूनच ‘ अमुक मनुष्य अध्ययन करीत आहे ’ असें पाहिल्यावांचून देखील सांगतां येतें असें मीं पूर्वींच म्हटलें आहे. उत्तरः—

हा जो वर्णांमध्यें निराळेपणा भासतो तो वास्तविक नव्हे, तर त्या वर्णांचे प्रकाशक जे मुखां· तील तालु वगैरे स्थानांचे संयोग व विभाग ते अनेक प्रकारचे असल्यामुळेंच तो भासतो. शिवाय, वर्ण हे वास्तविकच निराळे आहेत असें म्हणणाऱ्याला सुद्धां प्रत्यभिज्ञेची सिद्धि करण्याकरितां वर्णांवर जाति मानलीच पाहिजे; आणि त्या जातीमध्यें कत्व, खत्व वगैरे भेद किंवा उदात्त, अनुदात्त वगैरे भेद हे संयोग, विभाग वगैरे अन्य उपाधींमुळें भासतात असेंही मानलेंच पाहिजे. तेव्हां, त्यापेक्षां 'वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत हेंच ज्ञान अन्य उपाधीमुळें होतें' असें मानणें बरें. कारण, असें मानण्यांतच अधिक लाघव आहे. आतां, वर्ण निरनिराळे आहेत असें जें भासतें तें खोटें ज्ञान मात्र नव्हे; कारण जर तें ज्ञान खोटें असेल तर त्याच्या उलट 'वर्ण हे एकच आहेत' असें खरें ज्ञान झालें पाहिजे; पण तें तर झालेलें दिसत नाहीं, असें जें पूर्वी म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, वर्ण दुसऱ्यानदां उच्चारले असतां 'तेच हे वर्ण आहेत' असें जें ज्ञान होतें तेंच 'उलट ज्ञान' होय. तेव्हां वर्ण वास्तविक एकच आहेत आणि त्यांमध्यें जो भेद भासतो तो संयोग, विभाग वगैरे उपाधींमुळेंच भासतो. म्हणूनच उदात्त, अनुदात्त वगैरे वर्णांचे अनेक प्रकार भासतात. किंवा, हा जो वर्णांमध्यें भेद भासतो तो ध्वनीमुळें भासतो असें जाणावें. मनुष्यांची गर्दी झाली असतां दूर असणाऱ्या मनुष्याला क, ख वगैरे वर्णांचें स्पष्ट ज्ञान न होतां जो नुसता आवाज ऐकूं येतो त्याला 'ध्वनि' असें म्हणतात. मधुर, कठोर वगैरे त्या आवाजाचेच धर्म आहेत; आणि हेच धर्म जवळ आलेल्या मनुष्याला जे क, ख वगैरे वर्ण ऐकूं येतात त्या वर्णांवर भासतात; व त्यामुळें वर्णांचे उदात्त वगैरे भेद होतात; परंतु हे वर्णांचे भेद खरे नव्हेत. आणि याप्रमाणें 'ध्वनीवरचे धर्म वर्णांवर भासतात' असें मानल्यानें 'हा उदात्त आहे, हा अनुदात्त आहे' इत्यादि ज्ञानांना आधार मिळतो. जर संयोगविभागांवरचे धर्म वर्णांवर भासतात असें पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें मानलें, तर संयोगविभागांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्यांच्या धर्मांचेंही वर्णांवर प्रत्यक्ष ज्ञान होणार नाहीं. तेव्हां 'हा उदात्त आहे' इत्यादि ज्ञानें निराधार होतील. शिवाय, 'उदात्त' वगैरे धर्मांच्या भेदानें वर्णही भिन्न होतात असा आग्रह धरणें रास्त नाहीं. कारण, एका वस्तूच्या भेदानें दुसऱ्या वस्तूचा भेद झालेला कोठेंही आढळत नाहीं. व्यक्ती अनेक असल्या तरी त्या सर्वांवर जाति एकच असते, तिचा कांहीं भेद होत नाहीं. शिवाय, वर्णांपासूनच अर्थाचें ज्ञान संभवत असतां उगीच स्फोटाची कल्पना करणें निरर्थक होय. आतां, येथें शंकाकाराचें म्हणणें असें आहे कीं 'मी कांहीं स्फोटाची कल्पना करीत नाहीं; तर मला ह्या स्फोटाचा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे; कारण, शब्दाचें उच्चारण करतेवेळीं एकेक वर्णाच्या ज्ञानानें अंतःकरणावर संस्कार उत्पन्न होऊन शेवटचा वर्ण उच्चारल्याबरोबर त्यामध्यें एकदम स्फोट भासतो.' परंतु हें शंकाकाराचें म्हणणें बरोबर नाहीं. हा जो एकदम भास होतो तो भास म्हणजे वर्णांच्या समुदायाचें स्मरण होय, दुसरें कांहीं नाहीं. जर हा स्फोट तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें वर्णांहून निराळा पदार्थ असता तर त्या स्फोटामध्यें जसे उच्चारलेल्या वर्णांपेक्षां निराळे वर्ण भासत नाहींत, तसे उच्चारलेले वर्ण देखील भासूं नयेत; पण ते तर भासतात. त्यावरून हा भास म्हणजे वर्णांचें स्मरणच होय. आतां, अनेक वर्णांचें एकदम ज्ञान होणें अशक्य आहे असें जें तूं म्हटलेंस, तें बरोबर नाहीं, कारण, जसें एका ठिकाणीं असलेल्या अनेक पदार्थांचेंही एकदम ज्ञान होत असतें, उदाः—ही ओळ, हें वन, हीं सेना, हे दहा, हे शंभर इत्यादि, तसें एका अर्थाचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें अनेक वर्णांचें 'गो हा एक शब्द आहे' असें ज्ञान होण्याला कांहींच हरकत दिसत नाहीं. आतां, येथें शंकाकार म्हणतोः—जर एकदम

भासलेल्या अनेक वर्णांना शब्द असें म्हणावें तर ज्या दोन शब्दांमध्यें सारखेच वर्ण आहेत— उदाहरणार्थ, राजा जारा, कपि पिक, इत्यादि—त्या ठिकाणीं वर्णांचें उच्चारण झाल्यानंतर त्या शब्दांपैकीं अमुकच हा शब्द आहे असें विशेष ज्ञान होणार नाहीं. ह्या शंकेचें उत्तरः—जरी दोन्ही शब्दांमध्यें वर्ण सारखेच आहेत, तरी त्यांपैकीं 'राजा' ह्या एका शब्दामध्यें ज्या क्रमानें वर्ण आहेत त्या क्रमानें 'जारा' ह्या दुसऱ्या शब्दामध्यें नाहींत. तेव्हां, जसा क्रम असेल त्याप्रमाणें हा अमुक शब्द आहे असें ओळखण्यास कांहीं अडचण पडणार नाहीं. शिवाय, थोर मनुष्यांच्या व्यवहारावरून जेव्हां आरंभीं लहान मुलांना शब्दांच्या अर्थाचें ज्ञान होतें तेव्हांही वर्णांच्या क्रमानेंच तें ज्ञान होतें. त्याप्रमाणेंच, पुढें तीं मुलें जेव्हां स्वतः व्यवहार करतात, तेव्हां देखील त्यांना त्या वर्णांच्या क्रमानें ज्ञान होऊन मग त्यांच्या अर्थांचें ज्ञान होतें अशी कल्पना करण्यांत लाघव आहे. शिवाय, स्फोट मानणाऱ्याला 'वर्णांपासून अर्थाचें ज्ञान होतें' ही दृष्टोत्पत्तीस येणारी गोष्ट टाकावी लागते. आणि वर्णांशिवाय दुसऱ्या कोणापासून अर्थाचें ज्ञान झालेलें जें कोठेंही आढळत नाहीं तें कबूल करावें लागतें. शिवाय वर्णांपासून स्फोटाचें ज्ञान होतें आणि त्या स्फोटापासून अर्थाचें ज्ञान होतें अशी कल्पना करण्यांत गौरव आहे. आतां, प्रत्येक उच्चारणामध्यें वर्ण हे निरनिराळे आहेत असें जरी कदाचित् मानलें तरी 'ते हे वर्ण आहेत' अशी जी प्रत्यभिज्ञा होते तिची उपपत्ति करण्याकरितां वर्णांवर जाति मानलीच पाहिजे; तेव्हां त्या जातीपासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें मानावें. कसेंही असो, 'शब्द' हें नांव स्फोटाला द्या, वर्णाला द्या, किंवा जातीला द्या, नित्य शब्दापासून देवादिकांची उत्पत्ति होते हें जें आमचें म्हणणें आहे तें कांहीं विरुद्ध होत नाहीं.

(सू० २९) वेदांचा स्वतंत्र कर्ता आढळत नसल्यामुळे वेद हे नित्य आहेत असें पूर्व-मीमांसेमध्यें जें सिद्ध केलें आहे त्यावर जी शंका आली होती कीं 'देव जर उत्पन्न होतात तर त्यांचे वाचक शब्द देखील उत्पन्न होतात तेव्हां अर्थातच वेद अनित्य होतात' त्या शंकेचें समाधान करून जें वेदाचें नित्यत्व मागील सूत्रांत स्थापिलें आहे तेंच या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें असें:—ज्याअर्थीं वेदापासून सर्व उत्पन्न होतें त्याअर्थीं वेद नित्य आहेत असें म्हटलेंच पाहिजे. श्रुतीस्मृतींमध्येंही प्रलय झाल्यानंतर पुनः सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं 'आरंभीं वेद प्राप्त होतात' असें सांगितलें आहे; 'वेद उत्पन्न होतात' असें सांगितलें नाहीं. ह्यावरूनही वेद नित्य आहेत असें सिद्ध होतें.

(सू. ३०) शंका—'इंद्र वगैरे देव जरी उत्पन्न झाले तरी त्यांच्यावरची जाति नित्य आहे; कारण एक इंद्र नष्ट झाला तरी दुसरा इंद्र तिला आश्रय आहेच; आणि जाति हाच शब्दाचा अर्थ आहे; तेव्हां शब्द, अर्थ आणि संबंध हे सर्व नित्य असल्यामुळें वेद नित्य आहेत' असें सांगितलें. आतां हें सर्व 'एक इंद्र गेला कीं लागलीच दुसरा उत्पन्न झालाच' अशी इंद्र वगैरे देवांची माळ लागेल तरच जुळेल. पण प्रलयाचे वेळीं जेव्हां सर्वांचा नाश होऊन पुनः सर्व नवीन उत्पन्न होतें, तेव्हां मध्यें सर्व प्रकारचा व्यवहार बंद झाल्यामुळें 'शब्द व अर्थ हे नित्य आहेत.' असें कसें सिद्ध करतां येईल? उत्तरः—हा संसार अनादिच आहे, ह्यांत नवीन कांहींच नाहीं. हें पुढें (२।१।३६ मध्यें) सूत्रकार सिद्ध करणार आहेत. तेव्हां झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याचा जसा पूर्वींप्रमाणेंच व्यवहार चालू होतो, तसा प्रलयाच्या पूर्वींचाच व्यवहार पुनः सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं चालू होतो. झोंप म्हणजे एक प्रलयच आहे, आणि जागृति म्हणजे एक पुनः उत्पत्तिच आहे असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. शंकाः—एकाला झोंप लागली तरी इतर मनुष्यांचे व्यवहार चालूच असतात. आणि झोंपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला स्वतःला पूर्वींचें

स्मरणही होतें. तेव्हां त्या मनुष्याचा पूर्वीप्रमाणें व्यवहार चालू होतो हें बरोबरच आहे. पण प्रलयाचे वेळीं तसें होणें शक्य नाहीं. कारण, त्या वेळीं कोणाचाच व्यवहार चालू नसतो, आणि पुनः उत्पत्ति झाल्यानंतर कोणालाही पूर्वींचें स्मरण नसतें. उत्तरः—जरी मध्यें सर्व व्यवहार बंद होतात तरी ब्रह्मदेव वगैरे देव पुनः उत्पन्न झाले म्हणजे त्यांना परमात्म्याच्या अनुग्रहामुळें पूर्वींचें स्मरण होतें असें मानण्यास हरकत नाहीं. जरी अज्ञानी लोकांना पूर्वींच्या जन्माचें स्मरण होत नाहीं, तरी देवांना त्यांच्या सारखेंच स्मरण होऊं नये असें नाहीं. कारण सर्वच सारखे असतात असा नियम नाहीं. प्राण्यांमध्यें देखील, मनुष्यापासून तों पशु पक्षी वगैरे थेट वृक्षांपर्यंत, उत्तरोत्तर ज्ञान आणि ऐश्वर्य हीं कमी कमी आहेतसें दिसतें. तसेंच, मनुष्यापासून तों ब्रह्मदेवापर्यंत उत्तरोत्तर ज्ञान आणि ऐश्वर्य हीं अधिक अधिक आहेतसें दिसतें; व असें श्रुतिस्मृतींमध्येंही सांगितलें आहे. तेव्हां, ब्रह्मदेव वगैरे देव हे चांगलें कर्म करणारे व ज्ञानी असल्यामुळें त्यांना परमात्म्याच्या अनुग्रहामुळें झोंपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याप्रमाणें पूर्वींच्या कल्पांतील स्मरण होण्यास कांहींच हरकत नाहीं. ब्रह्मदेवावर परमात्म्याची कृपा आहे हें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. कारण, श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें ‘ परमात्म्यानें ब्रह्मदेवाला वेद दिले ’ असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच ‘ मधुच्छन्द ’ वगैरे ऋषींना ऋग्वेद उपलब्ध झाला असें शौनकादिकांनींही सांगितलें आहे. तसेंच, प्रत्येक वेदाचे मंत्रद्रष्टे ऋषी आहेत व एखाद्याला मंत्रद्रष्टा वगैरे (गोष्टीं-) चें ज्ञान असेल तरच त्यानें मंत्रांच्या साहाय्यानें अनुष्ठान करावें असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तेव्हां, देव आणि ऋषी यांवर परमात्म्याचा अनुग्रह आहे; व त्यामुळें त्यांना पूर्वींचें स्मरण होतें; व त्यामुळेंच ते पूर्वींप्रमाणें व्यवहार करतात. एकंदरींत, संसार अनादि आहे हें सिद्ध झालें. शिवाय, सुखाकरितां धर्म सांगितला आहे; आणि दुःख होऊं नये म्हणून अधर्माचा निषेध केला आहे. आतां, ज्या सुखाकरितां लोक धर्म करतात आणि जें दुःख होऊं नये म्हणून ते अधर्म करीत नाहींत तीं सुखदुःखें पूर्वीं अनुभवलेलीं किंवा ऐकिलेलीं तरी पाहिजेत. नाहीं तर, नवीन सुखाची आवड आणि नवीन दुःखाचा तिटकारा मनुष्याला असूं शकणार नाहीं. आतां ही सृष्टि तर पूर्वींच्या कल्पामध्यें जे धर्म व अधर्म लोकांनीं केले असतील त्यांचें फल त्यांना मिळावें म्हणूनच झाली आहे. तेव्हां पूर्वींच्या कल्पामध्यें लोकांनीं जीं सुखदुःखें मनांत आणून कर्म केलें तींच सुखदुःखें ह्या कल्पामध्यें त्या लोकांना प्राप्त होतात असें मानलेंच पाहिजे. यावरूनही पूर्वींच्या सारखीच ही सृष्टि आहे असें सिद्ध होतें. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. प्रलयाचे वेळींही संस्काररूपी बीज शिल्लक राहून बाकी सर्वांचा नाश होतो व त्या संस्काराच्या योगानेंच पुनः सृष्टि उत्पन्न होते असेंच मानलें पाहिजे. नाहीं तर, ‘ एकाएकींच जग उत्पन्न होतें ’ असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. आतां, प्रत्येक कल्पामध्यें निरनिराळे संस्कार आहेत हें म्हणणें कल्पनेच्या बाहेर असल्यामुळें तें संभवत नाहीं. तेव्हां, सर्व कल्पांमध्यें अज्ञानरूपी संस्कार हा सारखाच आहे. तेव्हां जसें ‘ एखाद्या कल्पामध्यें पांचांपेक्षां ज्यास्त इंद्रियें आहेत व पांचांपेक्षां ज्यास्त विषय आहेत ’ हें म्हणणें शक्य नाहीं, तसेंच इंद्रियें आणि विषय यांचेमधील संबंध वगैरे व्यवहार प्रत्येक सृष्टीमध्यें भिन्न आहेत अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. तेव्हां यावरून सर्व लोकांचे सर्व प्रकारचे व्यवहार देखील सर्व कल्पांमध्यें सारखेच आहेत निराळे नाहींत असें सिद्ध होतें. आणि सर्व कल्प सारखेच आहेत हें श्रुतिस्मृतींवरूनही सिद्ध होतें.

(सू. ३१) आतां पुनः पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें जैमिनीचें मत आहे. कारण, जर देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे

असें मानलें तर त्या ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत ज्या ' मधु ' वगैरे विद्या त्यांचाही त्यांना अधिकार आहे असें मानावें लागेल. पण तें तर संभवत नाहीं. कारण ' सूर्यावर मधूची भावना करून त्या सूर्याची उपासना करावी ' असें मधुविद्येमध्यें सांगितलें आहे. आतां ही उपासना जर देवांनींही करावयाची असें असेल तर सूर्यानें कोणत्या सूर्याची उपासना करावयाची हें सांगतां येत नाहीं. तसेंच, पुढेंही ' सूर्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या रोहित वगैरे पांच प्रकारच्या अमृतांवर वसु वगैरे पांच प्रकारचे देव क्रमानें आपआपलें उपजीवन करतात ' असें सांगितल्यानंतर ' जो हें वसु वगैरे देवांचें उपजीवनभूत अमृत जाणतो त्याला वसु वगैरे देवांचें ऐश्वर्य प्राप्त होतें ' असें सांगितलें आहे. आतां, वसु वगैरे देवांनीं अमृतावर उपजीवन करणारे दुसरे कोणते वसु वगैरे देव जाणावे, आणि दुसऱ्या कोणत्या वसु वगैरे देवांचें ऐश्वर्य मिळवावें तें सांगतां येत नाहीं. तसेंच, छांदोग्य उपनिषदामध्यें अग्नि, वायु वगैरे देवांच्या ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्या देवांनाच अधिकार असणें संभवत नाहीं. तसेंच, गौतम, भरद्वाज वगैरे ऋषींच्या ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचाही त्या ऋषींनाच अधिकार असणें संभवत नाहीं. तेव्हां देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे.

(सू. ३२) शिवाय, जीं ज्योतींचीं मंडलें आकाशामध्यें दिवसां तशींच रात्रीं दृष्टीस पडतात तीं ' आदित्य ' वगैरे शब्दांचे अर्थ होत. त्या ज्योतींच्या मंडलांना तर अधिकार मुळींच संभवत नाहीं. कारण तीं अचेतन आहेत. त्यामुळें त्यांना इच्छा असण्याचा संभव नाहीं. त्याप्रमाणेंच अग्नि शब्दाचा अर्थ जो विस्तव तोही अचेतनच होय. आतां मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराण आणि लोकव्यवहार यांवरून देवांना शरीर आहे असें जें वाटतें तें बरोबर नाहीं. कारण अगोदर लोकव्यवहार म्हणजे एक स्वतंत्र प्रमाण आहे असें मुळींच नाहीं. तर जी गोष्ट लोकव्यवहारावरून सिद्ध झाली असें म्हणतात ती गोष्ट प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकीं कोणत्या तरी एका प्रमाणानें सिद्ध झालेली असतेच. पण ' ती अमुक प्रमाणानें सिद्ध झाली ' असा विशेष विचार जेथें होत नाहीं तेथें ती प्रत्यक्षादि प्रमाणांवरून सिद्ध झाली असें न म्हणतां लोकव्यवहारावरून सिद्ध झाली असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. आतां, देवांना शरीर आहे ही गोष्ट प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून सिद्ध होत नाहीं हें तर स्पष्टच आहे. इतिहास आणि पुराणें हीं देखील पुरुषानें केलेलीं असल्यामुळें तीं स्वतःच प्रमाण नव्हेत. त्यांना दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर आहेच. अर्थवाद देखील स्वतंत्र प्रमाण नाहीं; विधीची प्रशंसा करणें येवढाच त्याचा उपयोग आहे. मंत्र देखील प्रमाण नाहीं; कर्माला उपयोगीं पडणाऱ्या वस्तूंचा बोध करून देणें एवढाच त्याचा उद्देश आहे; त्याच्यावरून कोणतीही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. तेव्हां देवांना शरीर आहे अशाविषयीं कांहींच प्रमाण नसल्यामुळें देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें सिद्ध होतें.

(सू. ३३) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें बादरायणाचें मत आहे. कारण, ' इच्छा ' वगैरे जीं अधिकाराचीं सर्व कारणें तीं त्यांच्या ठिकाणीं संभवतात. जरी ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत अशा ' मधु ' वगैरे विद्यांमध्यें देवादिकांना अधिकार संभवत नाहीं, तरी तेवढ्यावरून जेथें अधिकार संभवतो तेथेंही तो त्यांना नाहीं असें म्हणणें गैर आहे. मनुष्यांमध्येंही राजसूय यज्ञाचा ब्राह्मणांना अधिकार नाहीं म्हणून तेवढ्यावरून इतर यज्ञांचाही त्यांना अधिकार नाहीं असें होत नाहीं. शिवाय, बृहदारण्यक आणि छांदोग्य उपनिषदांवरून ' देवादिकांना अधिकार आहे ' असेंच निष्पन्न होतें. स्मृतीमध्येंही ब्रह्मविद्येच्या संबंधानें गंधर्व आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद आढळतो. आतां, जरी

' आदित्य ' वगैरे शब्दांचा ' ज्योतींचीं मंडलें ' हा अर्थ आहे, तरी आदित्य वगैरे पदार्थ अचेतन आहेत असें समजूं नये. कारण, मंत्र आणि अर्थवाद यांमध्यें सांगितलेल्या त्यांच्या व्यवहारावरून ते चेतन आहेत असेंच सिद्ध होतें. आतां, आकाशांत दिसणाऱ्या ज्योतींना जरी आदित्य वगैरे शब्द लावतात, तरी ते शब्द ज्योति वगैरे रूपानें राहणाऱ्या देवांचें प्रतिपादन करतात. कारण, देवांना वाटेल तें (ज्योति वगैरे) रूप धारण करण्याचें सामर्थ्य आहे. ' इंद्रानें मेंढ्याचें रूप धारण करून मेधातिथीचें हरण केलें' तसेंच,'सूर्यानें पुरुषाचें रूप धारण करून कुंतीशीं समागम केला ' असें श्रुतीस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे. तसेंच, मृत्तिका वगैरे जे अचेतन पदार्थ आपल्याला दिसतात तेथेंही त्या मृत्तिका वगैरेंच्या अभिमान बाळगणाऱ्या चेतन देवता राहतातच. म्हणूनच श्रुतीमध्यें मृत्तिका वगैरेंचा संवाद सांगितला आहे. तेव्हां आकाशांत दिसणारी ज्योति जरी अचेतन आहे तरी त्या ज्योतीचा अभिमान बाळगणारी आदित्य नांवाची देवता मात्र चेतन आहे. आतां, ' मंत्र आणि अर्थवाद यांचा उद्देश निराळाच आहे म्हणून त्यांचा स्वतःचा अर्थ खरा धरतां येत नाहीं. तेव्हां तो अर्थ देवांना शरीर आहे अशाविषयीं प्रमाण होत नाहीं ' असें जें म्हटलें आहे; त्याचें उत्तर :—स्वतःचा अर्थ खरा धरण्याचें कारण ' निराळा उद्देश नसणें ' हें नव्हे; तर ' त्या अर्थाचें ज्ञान होणें ' हें होय. तसेंच स्वतःचा अर्थ खरा न धरण्याचें कारण ' निराळा उद्देश असणें ' हें नव्हे; तर ' त्या अर्थाचें ज्ञान न होणें ' हें होय. उदाहरणार्थ, जरी दुसऱ्या कामाकरितां मनुष्य निघाला असला तरी वाटेंत पडलेलें जें गवत त्याचें ज्ञान त्याला होतेंच. शंका :—हा दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण, तेथें गवताचें स्वतंत्र रीतीनें प्रत्यक्ष ज्ञान होत आहे. आणि ह्या ठिकाणीं अर्थवाद-वाक्याची विधिवाक्याशीं एकवाक्यता असल्यामुळें तें वाक्य विधीची फक्त प्रशंसा करतें; त्याला स्वतंत्र अर्थ नाहीं. जसें ' मद्य प्राशन करूं नये ' ह्या वाक्यामध्यें ' नये ' हा निषेध सोडून बाकीच्या पदांचा ' मद्य प्राशन करावें ' असा वाक्यार्थ करतां येत नाहीं, तसें अर्थवाद व विधि हे दोन्ही मिळून एकच वाक्य होत असल्यामुळें विधीला सोडून नुसत्या अर्थवाद-वाक्याचा स्वतंत्र अर्थ करतां येत नाहीं. उत्तरः—हा तुझाच दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण, ' मद्य प्राशन करूं नये ' ह्या वाक्यामध्यें सर्व पदांचा एकच अन्वय होतो म्हणून तेथें ' मद्य प्राशन करावें ' असा दुसरा वाक्यार्थ होत नाहीं हें रास्त आहे. पण, येथें अर्थवादवाक्यांतील पदांचा एक निराळा अन्वय होऊन त्या पदांचा एक निराळा वाक्यार्थ होतो. मग या पदांचें प्रयोजन काय ? असा जेव्हां आपण विचार करतों तेव्हां तीं पदें विधीची प्रशंसा करतात असें आपल्याला समजतें. जसें ' वायु देवतेला उद्देशून श्वेत पशु मारावा ' हें विधिवाक्य आहे. आणि ' वायु ही त्वरित काम करणारी देवता आहे ' हें अर्थवाद-वाक्य आहे. ह्या अर्थवाद-वाक्याचा स्वतंत्र अर्थ होऊन त्यापासून वायूचा स्वभाव कसा आहे तें समजतें. नंतर ' ज्याअर्थीं अशा वायूच्या संबंधानें हें कर्म आहे त्याअर्थीं तें फार चांगलें आहे ' अशी विधीची प्रशंसा होते. तेव्हां अर्थवाद-वाक्याचा विधिवाक्याहून निराळा स्वतंत्र अर्थ होत असल्यामुळें आम्हीं दिलेला गवताचा दृष्टांतच बरोबर आहे. आतां, ज्या ठिकाणीं—उदाहरणार्थ,'अग्नि हें थंडीवर औषध आहे' या ठिकाणीं—अर्थवाद-वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट अनुभवावरून सिद्ध होते, त्या ठिकाणीं त्या गोष्टीचा अनुवाद करूनच अर्थवाद-वाक्याची प्रवृत्ति होते; तेथें अर्थवाद-वाक्य हें स्वतःच्या अर्थाविषयीं प्रमाण आहे असें समजावें. आणि जेथें—उदाहरणार्थ, 'यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे' येथें—अर्थवाद-वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट लोकविरुद्ध असते, तेथें अर्थवाद-वाक्य स्वतःच्या अर्थाविषयीं प्रमाण न धरतां त्या वाक्याचें एखाद्या वस्तूचा एखादा धर्म दाखविण्याविषयीं तात्पर्य

आहे असें समजावें. आतां ज्या ठिकाणीं—उदाहरणार्थ, 'इंद्राच्या हातांत वज्र आहे' या ठिकाणीं—अर्थवाद-वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट लोकसिद्धही नाहीं आणि लोकविरुद्धही नाहीं, त्या ठिकाणीं ' अर्थवाद-वाक्य हें श्रुतींतील वाक्य आहे आणि त्या वाक्यांत सांगितलेली गोष्ट लोक-विरुद्ध नाहीं ' एवढ्यावरून तें अर्थवाद-वाक्य स्वतःच्या अर्थाविषयीं प्रमाण धरावें. एकंदरींत, ' इंद्राच्या हातांत वज्र आहे ' इत्यादि अर्थवाद-वाक्यांवरून ' देवांना शरीर आहे ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच मंत्रांविषयींही समजावें. शिवाय, ज्याअर्थीं देवांना उद्देशून हवी द्यावे असें विधिवाक्यें सांगतात त्याअर्थीं देवांना कांहींतरी आकार असलाच पाहिजे. नाहीं तर त्यांचें ध्यान करतां येणार नाहीं. कारण, ज्याला कांहीं आकार नाहीं तो मनांत आणतां येत नाहीं; आणि तो मनांत आणल्याशिवाय त्याला हवि देतां येत नाहीं. ' देवतेचें ध्यान करून तिला हवी द्यावे ' असें श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. आतां, मंत्र हेंच देवांचें स्वरूप असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, शब्दांपेक्षां अर्थ हा निराळा आहे; आणि मंत्र तर केवळ शब्दरूपच आहेत. तेव्हां मंत्र आणि अर्थवाद यांमध्यें देवांचें जें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें तें खोटें आहे असें शब्द प्रमाण मानणाऱ्याला कधींही म्हणतां येत नाहीं. ह्या मंत्रार्थवादांवरूनच लोकांनीं इतिहास व पुराणें केलीं असल्यामुळें तीं देखील देवादिकांना शरीर आहे अशाविषयीं प्रमाण होत. शिवाय, देवादिकांना शरीर आहे हें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरूनही सिद्ध होतें. कारण, आम्हांला जरी देवांचें शरीर दिसत नाहीं तरी पूर्वीच्या सिद्ध लोकांना तें दिसत होतें. म्हणूनच, ' व्यास वगैरे ऋषी देवादिकांशीं प्रत्यक्ष बोलत होते ' असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां, जो असें म्हणेल कीं आमच्यासारखेंच व्यास वगैरे पूर्वीच्या लोकांना देखील देवादिकांशीं व्यवहार करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें त्याला जगांत वैचित्र्य नाहीं असें म्हणावें लागेल. मग हल्लींप्रमाणें सार्वभौम क्षत्रिय राजा पूर्वीं कधींही नव्हता असें म्हणणें त्याला भाग पडेल. अशा रीतीनें राजसूय वगैरे यज्ञांचे विधी फुकट होतील. कारण, त्या यज्ञांचे क्षत्रिय राजेच अधिकारी आहेत. तसेंच, वर्णाश्रमांची व्यवस्था देखील हल्लींप्रमाणेंच पूर्वी केव्हांही चांगली चालत नव्हती असेंच तो म्हणेल. मग व्यवस्था करणारें शास्त्र फुकट होईल. तात्पर्य, व्यास वगैरे ऋषी आमच्यापेक्षां अधिक पुण्यवान् म्हणून देवादिकांशीं बोलत होते असें मानावें हेंच चांगलें. शिवाय, मंत्रजप केल्यानें इष्ट देवता आपल्या जवळ येऊन आपल्याशीं भाषण करतात असें पतंजलीच्या योग-सूत्रांवरून सिद्ध होतें. तसेंच, योगसाधनानें ' अणिमा ' वगैरे सिद्धी प्राप्त होतात आणि त्या सिद्धींच्या योगानें देवादिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करतां येतो असें जें योगशास्त्रांत सांगितलें आहे तें नाकबूल करतां येत नाहीं. हें योगाचें माहात्म्य श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. तसेंच, ऋषींच्या सामर्थ्याची देखील आमच्या सामर्थ्याशीं तुलना करणें बरोबर नाहीं. कारण, ऋषी हे मंत्रद्रष्टे आहेत. तेव्हां त्यांनीं केलेलीं इतिहास व पुराणें हीं प्रमाणच मानलीं पाहिजेत. अनुभवावरून सिद्ध होणाऱ्या गोष्टींना देखील त्या साधार आहेत असें संभवत असतांना निराधार म्हणणें बरोबर नाहीं. एकंदरींत, मंत्र वगैरे प्रमाणांवरून देवादिकांना शरीर आहे हें सिद्ध होतें. आणि यामुळेंच इच्छा वगैरे कारणें संभवत असल्यामुळें देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें म्हणण्यास कांहींच प्रत्यवाय दिसत नाहीं. शिवाय, मनुष्य हा आरंभीं गंधर्व होतो, नंतर पितृस्वरूप होतो नंतर देव होतो अशा क्रमानें योग्यतेला चढत चढत शेवटीं परमात्मस्वरूप होऊन मुक्त होतो अशी सांगि-तलेली 'क्रम-मुक्ति' देखील देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार मानला म्हणजेच जुळते. नाहीं तर, देव-स्वरूप झालेल्या मनुष्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसल्यामुळें तो अधिक योग्यतेला चढणार नाहीं आणि मुक्त होणार नाहीं. तात्पर्य, देव वगैरेंना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सिद्ध झालें.]

तदुपर्यपि बादरायणः संभवात् ॥ २६ ॥

२६ त्या-(मनुष्या-) च्या वरच्या (देवां-) नाही (अधिकार आहे) असें बादरायण मानतो. कारण (अधिकार असण्याचीं कारणें त्यांच्या ठिकाणींही) संभवतात. (९)

शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना आहे म्हणून मनुष्याच्या हृदयाच्या संबंधानें परमात्मा 'अंगठ्याएवढा' असा श्रुतींत सांगितला आहे असें आम्हीं वर प्रतिपादन केलें. त्याच ओघानें सूत्रकार पुढील गोष्टीचें प्रतिपादन करतात. शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना आहे ही गोष्ट खरी आहे. परंतु 'ह्या ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार मनुष्यांनाच आहे' असा कांहीं नियम नाहीं; तर, 'त्या मनुष्यांच्या वरचे जे देव वगैरे त्यांनाही ह्या शास्त्राचा अधिकार आहे' असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. कशावरून ? कारण कीं, (अधिकार असण्याचीं कारणें त्यांच्या ठिकाणींही) संभवतात. त्या देव वगैरेंच्या ठिकाणीं देखील इच्छा वगैरे अधिकारांचीं कारणें संभवतात. त्यांपैकीं 'विकाररूप विषयांचें ऐश्वर्य अनित्य आहे' अशा विचाराच्या योगानें देवादिकांना सुद्धां मोक्षाची इच्छा संभवतेच. तसेंच, त्यांचे ठिकाणीं (शास्त्र पाहण्याचें व त्याप्रमाणें वागण्याचें) सामर्थ्यही संभवतें. कारण मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराण, व लोकव्यवहार यांवरून त्यांना शरीर आहे असें समजतें[1]. तसेंच, (त्यांनीं शास्त्र पाहूं नये असा) त्यांचा निषेधही कोठें केलेला नाहीं. तसेंच, 'उपनयन-' शास्त्रावरूनही[2] त्यांचा अधिकार रद्द होत नाहीं. कारण, उपनयन हें वेदाध्ययनाकरितां आहे; आणि ह्या (देवां-) ना तर वेद स्वतःच प्रकाशित होत आहेत. शिवाय, ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेण्याकरितां देव ब्रह्मचर्य वगैरे[3] धारण करतात असें पुढील श्रुतीवरून समजतें. 'इंद्र हा एकशें वर्षेंपर्यंत प्रजापतीजवळ ब्रह्मचर्यानें राहिला' (छां० ८।११।३) 'वरुणाचा पुत्र भृगु हा आपला पिता जो वरुण त्याचेकडे गेला आणि हे भगवन् ! मला ब्रह्म सांगा असें म्हणाला' (तै० ४।१) इत्यादि. आतां 'देवाहून अन्य अशा देवता नसल्यामुळें (देवांना उद्देशून त्यांना कर्म करतां येत नाहीं म्हणून कर्माचा अधिकार) देवांना नाहीं' असें, आणि '(ऋषींहून) अन्य ऋषी नसल्यामुळें

---

१. 'इंद्राच्या हातांत वज्र आहे' असें मंत्रांत सांगितलें आहे. 'ब्रह्मदेवानें आपल्या शरीराची त्वचा काढिली' असें अर्थवाद-वाक्य आहे. इतिहास आणि पुराणें यांमध्यें तर देवांना शरीर आहे असें वर्णन पुष्कळ ठिकाणीं केलें आहे. लोकामध्यें देखील मनुष्यासारखींच देवांचीं चित्रें काढतात, आणि मनुष्यासारख्याच देवांच्या मूर्ती करून देवळांत बसवितात. तेव्हां या सर्व कारणांवरून देवांना शरीर आहे असें सिद्ध होतें.

२. वेदाध्ययनाचा अधिकार येण्याकरतां ब्राह्मणानें उपनयन नांवाचा संस्कार करावा हें 'उपनयन-शास्त्र' होय.

३. 'वगैरे' शब्दानें गुरूच्या जवळ जाणें, त्याची सेवा करणें, इत्यादि गोष्टी घ्याव्या.

(कर्माचा अधिकार) ऋषींना नाहीं ' (जै. सू. भा. ६।१।५) असें, जें कर्माचा अधिकार नसण्याचें कारण सांगितलें, तें ब्रह्मविद्येसंबंधानें लागू होत नाहीं. कारण, ब्रह्मविद्येचा अधिकार प्राप्त झालेल्या इंद्र वगैरे देवांना इंद्र वगैरेंना उद्देशून कोणतेंही कर्म करावयाचें नाहीं. तसेंच, भृगु वगैरे ऋषींना देखील आपण भृगु वगैरेंच्या गोत्रांतील आहों या नात्यानें, कोणतेंही कर्म करावयाचें नाहीं. तेव्हां देवादिकांना देखील ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे. तो अधिकार त्यांचे पासून कोण काढून घेईल ? आतां देवादिकांना अधिकार असला तरी देखील ' अंगठ्याएवढा ' ही श्रुति (देवादिकांच्या) स्वतःच्या अंगठ्याच्या मानानें पाहिली असतां विरुद्ध होत नाहीं. (२६)

विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् ॥ २७ ॥

२७ कर्माचे ठिकाणीं विरोध येतो असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण देव अनेक रूपें धारण करतात असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. (९)

शंका:—जर देवादिकांना शरीरें आहेत असें मानून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें म्हणाल, तर त्यांना शरीरें असल्यामुळें ऋत्विग् वगैरेंप्रमाणें इंद्र वगैरे देखील स्वतः हजर राहून यज्ञाला सहायभूत होतात असें मानावें लागेल. पण तसें मानलें तर कर्माचे ठिकाणीं विरोध येईल. कारण 'इंद्र वगैरे देवता स्वतः हजर राहून यज्ञाला साहाय्य करतात' असें दिसत नाहीं; आणि असें संभवतही नाहीं; कारण, एका इंद्राला एकाच वेळीं अनेक यज्ञांमध्यें स्वतः हजर राहतां येत नाहीं. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हा विरोध येत नाहीं. कशावरून ? देव अनेक रूपें धारण करतात यावरून. एक जरी देव असला तरी त्याला एकाच वेळीं अनेक रूपें धारण करतां येतात हें कशावरून समजतें ? हें दृष्टोत्पत्तीस येतें यावरून उदा० :—' देव किती आहेत ' असा उपक्रम करून ' तीनशें तीन आणि तीन हजार तीन ' असें सांगून, पुढें ' ते कोणते ' असा प्रश्न उद्भवला असतां ' इतक्या ह्यांच्या विभूती आहेत, (वास्तविक) देव तर तेहेतीसच आहेत ' (बृ. ३।९।१२) असें श्रुतीनें उत्तर दिलें आहे; त्यावरून एकेका देवतेला एकाच वेळीं अनेक रूपें असतात असें समजतें. तसेंच तेहेतिसांचाही

---

४. यज्ञामध्यें ऋत्विज् म्हणून जे ब्राह्मण निवडले जातात ते कोणत्या तरी ऋषीच्या गोत्रांत उत्पन्न झालेले असे लागतात. आतां, ऋषी हे स्वतःच गोत्राचे उत्पादक असल्यामुळें ते अन्य ऋषीच्या गोत्रांत उत्पन्न झाले असें म्हणतां येत नाहीं; म्हणून ऋषींना कर्माचा अधिकार संभवत नाहीं.

१. आठ वसु, अकरा रुद्र, बारा आदित्य, इंद्र आणि ब्रह्मदेव असे तेहतीस देव आहेत.

सहा[२] (तीन) वगैरेंमध्यें अंतर्भाव होतो असें क्रमाक्रमानें सांगून पुढें 'एक देव कोणता ?' तर 'प्राण' असें श्रुतीनें उत्तर देऊन 'सर्व देवांचें प्राण हें एक रूप आहे' असें दाखविलें आहे, त्यावरून त्याच एका प्राणाला एकाच वेळीं अनेक रूपें असतात असें समजतें. त्याप्रमाणेंच 'हे भरतश्रेष्ठा ! योगी हा आपल्या योगबलानें आपलीं बहुत शरीरें करतो; आणि त्या सर्वां (-च्या योगा-) नें पृथ्वीवर संचार करतो. कांहीं शरीरांच्या योगानें तो विषयांचा उपभोग घेतो; व कांहीं शरीरांच्या योगानें खडतर तपश्चर्या करतो; आणि शेवटीं जसा सूर्य आपल्या किरणसमूहाला आवरतो तसा तो त्या सर्व शरीरांना आवरतो' इत्यादि स्मृती देखील 'आणिमा[३]' वगैरे सिद्धी प्राप्त झालेल्या अशा योग्यांना एकाच वेळीं अनेक शरीरें प्राप्त होतात असें दाखवतात. मग जन्मापासूनच सिद्ध असलेल्या देवांना तर काय सांगावें ! तेव्हां, (देवांना) अनेक रूपें धारण करतां येत असल्यामुळें एक एक देव पुष्कळ रूपांनीं आपल्याला विभागून घेऊन पुष्कळ यज्ञांना एकाच वेळीं साहाय्य करतो. आतां, त्या देवांना 'अंतर्धान पावणें' वगैरेंची[४] शक्ति असल्यामुळें ते दुसऱ्याला दिसत नाहींत हें बरोबरच आहे.

सूत्रांतील (सं.) 'अनेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात्' याचा दुसरा अर्थ:—देहधारी लोकांच्या देखील कृत्यांमध्यें उपयोगीं पडण्यांत अनेक तऱ्हा असलेल्या दिसतात; कधीं कधीं एकटा देहधारी एकदम अनेक कृत्यांमध्यें उपयोगीं पडत नाहीं, जसें जेऊं घालणाऱ्या पुष्कळ लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम जेऊं घालतां येत नाहीं; पण कधीं कधीं एकटाच देहधारी एकदम अनेक कृत्यांमध्यें उपयोगीं पडतो, जसा नमस्कार करणाऱ्या बहुत लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम नमस्कार करतां येतो, त्याप्रमाणें येथें (कोणत्या तरी देवतेला) उद्देशून (कांहीं एक वस्तूचा अग्नीमध्यें) त्याग करणें हें यज्ञाचें स्वरूप असल्यामुळें (त्या यज्ञांत) देहधारी अशा एकट्या देवाला देखील उद्देशून बहुत लोक आपआपल्या वस्तूचा एकदम त्याग करूं शकतील. म्हणून देव हे देहधारी आहेत असें मानलें असतांही कर्माचे ठिकाणीं कांहीं विरोध येत नाहीं[५]. (२७)

---

२. अग्नि, पृथिवी, वायु, आकाश, सूर्य आणि स्वर्गलोक असे सहा देव आहेत. वरतीं सांगितलेले तेहेतीस देव हे ह्या सहांच्याच विभूती आहेत. हे सहा देव (अग्नि आणि पृथ्वी मिळून एक लोक, वायु आणि आकाश मिळून दुसरा लोक, आणि सूर्य आणि स्वर्ग मिळून तिसरा लोक अशा) तीन लोकांच्या विभूती आहेत. हे तीन, अन्न व प्राण या दोघांच्या विभूती आहेत, व हे दोघे एका प्राणाच्याच विभूती आहेत.

३. मागील (पान २०७) टीप पहा.

४. येथें 'वगैरे' शब्दानें 'दुसऱ्याची नजर बंद करण्याची शक्ति' घ्यावी.

५. इंद्रादि देवांना यज्ञामध्यें स्वतः हजर न राहतां आपल्या जागीं बसूनच अनेक लोकांनीं दिलेले हवी एकदम घेतां येतात असा अभिप्राय.

शब्द इति चेन्नातः प्रभवात्प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् ॥ २८ ॥

२८ शब्दाचे ठिकाणीं (विरोध येतो) असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण ह्या–(शब्दां-) पासून (सर्वांची) उत्पत्ति आहे असें प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून (सिद्ध होतें). (९)

'देव वगैरे देहधारी' आहेत असें मानलें असतां कर्माचे ठिकाणीं विरोध येत नसेल तर न येऊं दे; परंतु शब्दाचे ठिकाणीं विरोध येईल. कसा ? शब्दाचा अर्थाशीं नित्य-संबंध आहे असें मानून वेद हे प्रमाण आहेत असें 'अपेक्षा नाहीं' (पू. मी. १।१।५) या सूत्रांत जैमिनीनें सिद्ध केलें आहे. परंतु आतां, जरी देहधारी असे मानलेले देव आपल्या सामर्थ्याच्या योगानें अनेक यज्ञांतील हवींचा एकदम उपभोग घेतील तरी त्यांना शरीरें असल्यामुळें त्यांना आमच्या- (मनुष्या-) सारखे उत्पत्ति व नाश हे असणारच. तेव्हां 'नित्य शब्दाचा नित्य अर्थाशीं नित्य संबंध असल्यामुळें वैदिक शब्द प्रमाण आहेत' असें जें पूर्वीं स्थापित केलें आहे त्याला विरोध येईल. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—हा सुद्धां विरोध येत नाहीं. कशावरून ? ह्या (शब्दा-) पासून (सर्वांची) उत्पत्ति आहे यावरून. ह्या वैदिक शब्दापासूनच देव वगैरे सर्व जग उत्पन्न होतें. शंकाः—'ह्या- (जगा-) ची उत्पत्ति वगैरे ज्यापासून होतात (तें ब्रह्म)' (१।१।२) ह्या सूत्रांत 'ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति आहे' असें ठरविलें आहे. मग येथें 'शब्दापासून जगाची उत्पत्ति आहे' असें कसें म्हणतां ? शिवाय, जरी वैदिकशब्दापासून ह्या जगाची उत्पत्ति कबूल केली, तरी त्यामुळें शब्दाचे ठिकाणीं आलेला विरोध कसा गेला ? कारण वसु, रुद्र, आदित्य, विश्वेदेव, आणि मरुत् ह्या शब्दांचे अर्थ (जे देव, ते) उत्पन्न झाले असल्यामुळें अनित्यच आहेत, व ते अर्थ अनित्य आहेत म्हणून त्यांचे वाचक जे वैदिक 'वसु' वगैरे शब्द ते देखील अनित्यच आहेत असें कोण कबूल करणार नाहीं ? कारण 'देवदत्ताला पुत्र झाला म्हणजेच त्याचें यज्ञदत्त असें नांव ठेवतात' हें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे[3]. तेव्हां शब्दाचे ठिकाणीं विरोध येतोच. या शंकेवर आमचें उत्तरः—ही शंका बरोबर नाहीं. कारण 'गाय' वगैरे शब्द आणि त्यांचे अर्थ यांचे जे

---

१. 'शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध नित्य असल्यामुळें वेद प्रमाण होत; त्यांना इतर प्रमाणांची जरूर नाहीं' असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

२. नित्य वस्तु आणि अनित्य वस्तु यांचा संबंध अनित्यच असतो. म्हणून नित्य शब्दाचा अनित्य अर्थाशीं जो संबंध तो अनित्यच आहे. तेव्हां शब्द आणि अर्थ यांचा जो नित्य संबंध तो येथें नष्ट होत असल्यामुळें वैदिक शब्द अप्रमाण होतील असा विरोध येतो.

३. त्याप्रमाणें येथेंही 'वसु' वगैरे देव उत्पन्न झाल्यानंतर त्यांची जेव्हां नांवें ठेविलीं, त्या वेळींच 'वसु' वगैरे शब्द उत्पन्न झाले असल्यामुळें शब्दाला अनित्यत्व येतें. आणि ज्याअर्थीं हे शब्द वेदामध्यें आढळतात त्याअर्थीं वेदही अनित्यच आहेत असा अभिप्राय आहे.

संबंध ते नित्य आहेत असें (आपल्या) दृष्टोत्पत्तीस येतें. 'गाय' वगैरे व्यक्ती जरी उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांच्या वरची जाति कांहीं उत्पन्न होत नाहीं. द्रव्य, गुण, आणि कर्म, ह्या (तीन पदार्थां-) च्या व्यक्ती मात्र उत्पन्न होत असतात; जाती (उत्पन्न होत) नाहींत.[4] आतां शब्दांचा संबंध तर जातींशींच आहे, व्यक्तींशीं नाहीं. कारण, व्यक्ती अनंत असल्यामुळें त्यांच्याशीं शब्दाचा संबंध आहे किंवा नाहीं हें कळणें दुरापास्त आहे. तेव्हां व्यक्ती उत्पन्न झाल्या तरी जाती नित्य असल्यामुळें 'गाय' वगैरे शब्दांचे ठिकाणीं कांहीं विरोध दिसत नाहीं. त्याप्रमाणेंच 'देव वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होतात' असें मानलें तरी त्यांच्या जाती नित्य असल्यामुळें 'वसु' वगैरे शब्दांचे ठिकाणीं कांहीं विरोध येत नाहीं असें जाणावें. आतां मंत्र, अर्थवाद वगैरेंवरून देवादिकांना शरीरें वगैरे[5] आहेत असें समजत असल्यामुळें त्यांना जाती आहेत असें जाणावें. अथवा 'सेनापति' वगैरे शब्दांप्रमाणें 'इंद्र' वगैरे शब्दही इंद्र वगैरेंना निरनिराळे अधिकार असल्यामुळें उपयोगांत आलेले आहेत असें समजावें; आणि जो जो ज्या ज्या अधिकारावर आरूढ होतो तो तो (त्या त्या) इंद्र वगैरे शब्दांनीं निर्दिष्ट केला जातो म्हणून कांहीं दोष येत नाहीं.[6] आतां, ज्याप्रमाणें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे या अभिप्रायानें ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते असें आम्हीं म्हटलें आहे, त्याप्रमाणें शब्द जगाचें उपादानकारण आहे या अभिप्रायानें शब्दापासून जगाची उत्पत्ति होते असें आम्ही म्हणत नाहीं. तर, (जातिरूप) नित्य अर्थाशीं संबद्ध असे नित्य-शब्द वाचकरूपानें अस्तित्वांत आहेतच. नंतर त्या शब्दांनीं व्यवहार करण्यास योग्य अशा अर्थरूप व्यक्ती उत्पन्न होतात, ह्या अभिप्रायानें ह्या-(शब्दा-) पासून (जगाची) उत्पत्ति होते असें म्हटलें आहे.[7]

---

४. पृथिवी, जल, तेज वगैरे 'द्रव्यें' होत. रूप, रस वगैरे 'गुण' होत; आणि 'कर्म' हें चलनरूपी आहे. आतां 'घट', 'पट' वगैरे द्रव्यें उत्पन्न झालीं तरी 'घटत्व' कांहीं नवीन उत्पन्न होत नाहीं; तें मूळचेंच आहे. असेंच गुण आणि कर्म यांविषयीं जाणावें.

५. येथें 'वगैरे' शब्दानें हवीचा भोग, ऐश्वर्य, प्रसन्नता आणि फलप्रदान हे पदार्थ घ्यावे.

६. जरी 'इंद्र' नांवाची व्यक्ति नवीन उत्पन्न झाली तरी इंद्र हा शब्द उत्पन्न झाला असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, तो शब्द त्या व्यक्तीला अनुलक्षून उपयोगांत आलेला नाहीं; तर अधिकाराला अनुलक्षून उपयोगांत आलेला आहे. आणि व्यक्ती जरी नवीन उत्पन्न झाल्या तरी (इंद्र वगैरेंचे पाऊस पाडणें वगैरे) अधिकार हे मूळपासूनच असल्यामुळें शब्द देखील मूळपासूनच आहेत. तेव्हां शब्द अनित्य आहेत असा दोष येत नाहीं.

७. शब्द (म्हणजे उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांचीं नांवें) आरंभीं ध्यानांत आणून नंतर ब्रह्मदेव जगांतील सर्व पदार्थ उत्पन्न करतो. आतां, ज्याअर्थीं पदार्थ उत्पन्न करतेवेळीं आरंभीं शब्द ध्यानांत आणावे लागतात, त्याअर्थीं शब्द हे पदार्थांचें एकप्रकारचें निमित्त-कारण आहेत असें समजतें. याच अभिप्रायानें शब्दापासून जगाची उत्पत्ति होते असें म्हटलें आहे.

(शंका:—) शब्दापासून जग उत्पन्न होतें असें कशावरून समजतें.?(उत्तर:—)प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून. येथें 'प्रत्यक्ष' या शब्दाचा अर्थ 'श्रुति' असा आहे. कारण, श्रुतीच्या प्रामाण्याला दुसऱ्याची जरूर लागत नाहीं. 'अनुमान' या शब्दाचा अर्थ 'स्मृति' असा आहे. कारण स्मृतीच्या प्रामाण्याला दुसऱ्याची जरूर लागते. ह्या (श्रुतिस्मृती 'जगाची) उत्पत्ति शब्दपूर्वक आहे' असें दाखवितात. उदाहरणार्थ—"ब्रह्मदेवानें (मंत्रान्तीलें) 'एते' ह्या शब्दावरून देवांचें स्मरण झाल्यामुळें देव उत्पन्न केले, 'असृग्र' या शब्दावरून मनुष्य उत्पन्न केले. 'इंदु' या शब्दावरून पितर उत्पन्न केले, 'तिरःपवित्र' या शब्दावरून ग्रह उत्पन्न केले, 'आशु' या शब्दावरून स्तोत्र उत्पन्न केलें, 'विश्व' या शब्दावरून शस्त्र उत्पन्न केलें, 'अभिसौभग' या शब्दावरून इतर प्रजा उत्पन्न केल्या."

---

८. आणि प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्यालाही दुसऱ्याची जरूर नाहीं. तेव्हां श्रुति व प्रत्यक्ष हीं सारखींच असल्यामुळें 'प्रत्यक्ष' शब्दानें 'श्रुति' घेतली आहे.

९. सर्व स्मृती श्रुतींच्या आधारावर रचिल्या आहेत, म्हणजे श्रुतींत सांगितलेल्या गोष्टीच स्मरणानें स्मृतीमध्यें लिहून ठेविल्या आहेत. तेव्हां स्मृतीच्या प्रामाण्याला मूलभूत श्रुतीची जरूर आहे; आणि अनुमानाच्या प्रामाण्यालाही दुसऱ्याची म्हणजे प्रत्यक्षाची जरूर लागते. कारण, धूमाचें प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्याशिवाय अग्नीचें अनुमान होत नाहीं. तेव्हां स्मृति व अनुमान हीं सारखीं असल्यामुळें येथें 'अनुमान' शब्दानें 'स्मृति' घेतली आहे.

१०. हा मंत्र ऋग्वेदांतील नवव्या मंडलांतल्या बासष्टाव्या सूक्ताचा आरंभ होय. तो येणेंप्रमाणें:—एते असृग्रमिन्दवस्तिरःपवित्रमाशवः । विश्वान्याभि सौभगा ।। ह्या मंत्रांतील शब्दावरून ब्रह्मदेवाला जगांतील पदार्थांचें स्मरण होऊन नंतर त्यानें ते पदार्थ उत्पन्न केले असें छांदोग्य-ब्राह्मणामध्यें सांगितलें आहे. तें छांदोग्य-ब्राह्मणांतील वाक्य 'श्रुति' या नांवानें येथें भाष्यकारांनीं दाखल केलें आहे.

११. 'एते' हें सर्वनाम जवळ असणाऱ्या वस्तूसंबंधानें लागत असतें. त्याचा अर्थ 'हे' असा आहे. ब्रह्मदेवाला आपल्या इंद्रियांवर अनुग्रह करणारे देव जवळच असल्यामुळें एते ह्या शब्दावरून देवांचें स्मरण झालें. असृक् म्हणजे रक्त, तें ज्या शरीरामध्यें मुख्य आहे अशा शरीराच्या योगानें मनुष्यें रमतात, म्हणून असृग्र शब्दावरून मनुष्यांचें स्मरण झालें. इंदु म्हणजे चंद्र. आतां पितर हे चंद्रमंडलामध्यें असतात म्हणून इंदु शब्दावरून पितरांचें स्मरण झालें. तिरःपवित्र म्हणजे पवित्र वस्तूला दडविणारें. आतां ग्रह हे पवित्र अशा सोमाचें प्राशन करून आपल्या हृदयामध्यें त्याला दडवितात म्हणून 'तिरःपवित्र' शब्दावरून ग्रहांचें स्मरण झालें. आशु म्हणजे समावेश करणारे. आतां स्तोत्रें म्हणजे ऋचांचा समुदायच असल्यामुळें स्तोत्रें हीं आपल्यामध्यें ऋचांचा समावेश करणारीं आहेत. म्हणून आशु शब्दावरून स्तोत्रांचें स्मरण झालें. विश्व म्हणजे प्रवेश करणारे. आतां शस्त्र म्हणजे होत्याकडून म्हटल्या जाणाऱ्या कांहीं ऋचा. त्यांचा यज्ञप्रयोगामध्यें प्रवेश होतो म्हणून विश्व शब्दावरून शस्त्रांचें स्मरण झालें. अभिसौभग म्हणजे अत्यंत कल्याण. आतां प्रजा ह्या सर्वच कल्याणयुक्त असल्यामुळें अभिसौभग शब्दावरून प्रजांचें स्मरण झालें.

अशी श्रुति आहे. तसेंच, 'त्यानें मन आणि वाणी यांचें मिथुन 'पाहिलें' (बृ. १।२।४) इत्यादि इतर श्रुतींमध्येंही जागोजागीं शब्दपूर्वक (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे:—'जिला आदि आणि अंत नाहींत अशी, नित्य आणि दिव्य वेदवाणी (जगाच्या) आरंभीं स्वयंभूनें उत्पन्न केली, जिच्यापासून पुढें सर्व प्रकारच्या प्रवृत्ती (सुरू झाल्या)'. आतां येथें जी 'वाणीची उत्पत्ति' सांगितली आहे ती 'वेदसंप्रदायांची प्रवृत्ति' या अर्थानें समजावी. कारण जिला आदि आणि अंत नाहींत अशा वाणीची दुसऱ्या तऱ्हेनें उत्पत्ति संभवत नाहीं. याच अर्थाच्या पुढील स्मृती आहेत:—'प्राण्यांची नांवें, रूपें, आणि कर्मे यांची प्रवृत्ति महेश्वरानें आरंभीं वेदशब्दावरूनच केली' (मनु. १।२१) 'सर्वांचीं निरनिराळीं नांवें, कर्मे आणि निरनिराळ्या अवस्था त्यानें आरंभीं वेदशब्दावरूनच केल्या'. शिवाय, 'एखाद्या मनुष्याला एखादी गोष्ट करावयाची असली म्हणजे प्रथम त्या गोष्टीचें नांव मनांत आणून नंतर ती गोष्ट तो करूं लागतो' हें आपणा सर्वांना महशूरच आहे. त्याप्रमाणेंच 'सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या ब्रह्मदेवाच्या देखील मनामध्यें सृष्टीच्या आरंभीं वैदिक शब्द प्रादुर्भूत झाले, व नंतर त्या शब्दांना अनुसरून ब्रह्मदेवानें वस्तू उत्पन्न केल्या' असें आम्ही अनुमान करतों. "त्यानें 'भूः' असा शब्द उच्चारिला, (नंतर) त्यानें भूमि उत्पन्न केली" (तै. ब्रा. २।२।४।२) इत्यादि श्रुति देखील "मनांत प्रादुर्भूत झालेल्या 'भूः' वगैरे शब्दांपासूनच ब्रह्मदेवानें 'भू' वगैरे लोक उत्पन्न केले" असें दाखविते. (शंका:—) बरें, पण आतां शब्दाचें कोणतें स्वरूप मनांत आणून शब्दापासून जग उत्पन्न होतें असें म्हटलें आहे? (उत्तर:—) 'स्फोट' असें (कोणी[१४]) म्हणतो. कारण '(शब्द म्हणजे) वर्ण होत' असा पक्ष घेतला असतां ते (वर्ण) उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें 'नित्य शब्दापासून देव वगैरेंच्या व्यक्ती उत्पन्न होतात' हें म्हणणें जुळणार नाहीं. वर्ण तर उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होतातच; कारण, प्रत्येक उच्चाराचे वेळीं ते वर्ण निरनिराळ्या तऱ्हेनें भासतात. उदाहरणार्थ:—एखादा मनुष्य जर नजरेसमोर नसतांनाही फक्त त्याच्या अध्ययनाचा स्वर ऐकून 'हा देवदत्त अध्ययन करीत आहे, हा यज्ञदत्त अध्ययन करीत आहे' अशा रीतीनें 'तो

---

१२. 'प्रजापतीनें आरंभीं वेदवाणी प्रकाशित झालेल्या जगाचा मनानें विचार केला' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां, वाणी- (शब्दा-) वांचून नुसत्या मनाला कोणत्याही गोष्टीचा विचार करतां येत नसल्यामुळें येथें वाणी व मन ह्यांचें मिथुन (जोडी) आहे अशी श्रुतीमध्यें कल्पना केली आहे.

१३. गुरुशिष्यपरंपरेनें जें वेदाचें अध्ययन त्याला 'वेदसंप्रदाय' म्हणतात.

१४. वैयाकरणांच्या मतीं प्रत्येक शब्द उच्चारला असतां 'स्फोट' नांवाचा काल्पनिक शब्द प्रथम श्रोत्याच्या मनांत येतो आणि मग त्या शब्दाचा अर्थ त्याच्या ध्यानांत येतो. नुसता (वर्णात्मक) शब्द उच्चारल्याबरोबर एकदमच अर्थ ध्यानांत येत नाहीं.

मनुष्य अमुक ' असा निश्चय करतां येतो.''[१५] आतां, प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्णांचा जो निरनिराळ्या तऱ्हेचा भास होतो तो खोटा भास नव्हे; कारण, त्या भासाला बाध करणारा असा दुसरा भास नाहीं. तसेंच, वर्णांपासूनच अर्थज्ञान होतें हें म्हणणें देखील रास्त नव्हे. कारण, ' एकएकट्या वर्णांपासून अर्थाचें ज्ञान होतें ' असें म्हणाल तर ' व्यभिचार[१६] '–रूपी दोष येतो; आणि वर्णांचा समुदाय तर मुळीं (एकदम) भासतच नाहीं. कारण वर्णांना क्रम आहे. ' पूर्वपूर्ववर्णाच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें[१७] युक्त अशा शेवटच्या वर्णापासून अर्थज्ञान होतें ' असें जर म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, शब्दापासून अर्थज्ञान होण्याला त्या शब्दाचा त्याच्या अर्थाशीं जो संबंध आहे तो ध्यानांत येण्याची जरूर आहे. म्हणून आरंभीं शब्द हा धूमाप्रमाणें[१८] स्वत: ज्ञात होतो; व नंतर तो अर्थाचें ज्ञान करून देत असतो, पण येथें तर पूर्वपूर्ववर्णाच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त असा शेवटचा वर्ण ज्ञातच होत नाहीं. कारण संस्कार हे इंद्रियगोचर नाहींत. आतां ' कार्यावरून अनुमित[१९] झालेल्या संस्कारांनीं युक्त अशा शेवटच्या वर्णापासून अर्थज्ञान होईल ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, संस्काराचें कार्य जें (सगळ्या शब्दाचें) स्मरण तें देखील क्रमानेंच होत असतें. तेव्हां, शब्द हा स्फोट-रूपीच होय. एक एक वर्णाच्या अनुभवानें ज्ञान करून घेणाऱ्या बुद्धीच्या ठिकाणीं संस्काररूपीं बीज उत्पन्न होतें; नंतर शेवटच्या वर्णाच्या अनुभवानें तें बीज बुद्धीच्या ठिकाणीं पक्व होतें; आणि नंतर ' एक–ज्ञानाचा विषय ' या रूपानें तो स्फोट एकदम बुद्धीमध्यें भासतो. आतां हें एक-ज्ञान म्हणजे वर्णांचें स्मरण मात्र नव्हे. कारण, वर्ण अनेक असल्यामुळें ते एक-ज्ञानाचे विषय होऊं शकत नाहींत. आतां, प्रत्येक

---

१५. ह्यावरून देवदत्तानें उच्चारलेले वर्ण आणि यज्ञदत्तानें उच्चारलेले वर्ण एक नव्हेत असें सिद्ध होतें. आणि ज्याअर्थीं ते एक नव्हेत, त्याअर्थीं देवदत्तानें उच्चारलेले वर्ण नष्ट झाले आणि त्यासारखेच यज्ञदत्तानें उच्चारलेले दुसरे वर्ण उत्पन्न झाले असेंच मानलें पाहिजे.

१६. नियमाचा जो बाध त्याला 'व्यभिचार' म्हणतात. ' एकट्या वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें' हा नियम. 'एकट्या वर्णाच्या—उदाहरणार्थ 'घ' या वर्णाच्या—उच्चारणानें घटाचें ज्ञान झालेलें आढळत नाहीं ' हा त्या नियमाचा बाध होय. शिवाय ' घ ' उच्चारला असतां जर घटाचें ज्ञान होईल तर मग ' ट ' फुकट होईल, असा दुसराही दोष येतो.

१७. कोणताही एखादा शब्द ऐकला असतां त्या शब्दाचा अंतःकरणावर जो एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला ' संस्कार ' असें म्हणतात.

१८. धूम हा आरंभीं ज्ञात होतो; नंतर त्या धूमाचा व अग्नीचा संबंध मनांत आल्या-नंतर अग्नीचें ज्ञान होत असतें.

१९. ज्याअर्थीं वर्णांचें स्मरण होतें त्याअर्थीं त्यांचा संस्कार झालेला असलाच पाहिजे. कारण, संस्काराशिवाय कोणत्याही गोष्टीचें स्मरण होत नसतें. तेव्हां स्मरणरूप कार्यावरून संस्कार अनुमित होतात.

उच्चारणाचे वेळीं स्फोट एकच आहे अशी ओळख पटत असल्यामुळें तो स्फोट नित्य आहे. ' निरनिराळा आहे ' असें जें ज्ञान होतें तें वर्णांचें होतें. तेव्हां, स्फोटरूपी जो नित्य आणि अर्थाचा वाचक शब्द त्यापासून वाच्य असें जें क्रियाकारक–फल–स्वरूपी[२०] जग तें उत्पन्न होतें असें सिद्ध झालें. परंतु वरील मताच्या उलट भगवान् उपवर्ष यांचें असें मत आहे कीं शब्द म्हणजे वर्णच होत. आतां वर्ण हे उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होतात असें जें पूर्वीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, ' तेच हे वर्ण ' अशी प्रत्यभिज्ञा होत असते. केशाचे ठिकाणीं जशी (' तेच हे केश ' अशी सादृश्यामुळें प्रत्यभिज्ञा होते तशी) येथेंही सादृश्यामुळेंच प्रत्यभिज्ञा होते असें म्हणूं नये. कारण प्रत्यभिज्ञेचा इतर प्रमाणांनीं बाध होणें शक्य नाहीं.[२१] आतां ' जातीमुळें ही प्रत्यभिज्ञा होते ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण व्यक्तींची प्रत्यभिज्ञा होत असते. जर प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्णव्यक्ती ह्या ' गाय ' वगैरे व्यक्तींप्रमाणें निरनिराळ्या भासतील तर मात्र ही प्रत्यभिज्ञा जातिमुळें होते असें म्हणतां येईल. पण तसें तर होत नाहीं. वर्णव्यक्तींचीच प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं प्रत्यभिज्ञा होते. उदा० :– (गाय हा शब्द दोनदां उच्चारला असतां) एकच गाय हा शब्द दोन वेळां उच्चारला असें ज्ञान होतें, दोन गाय शब्द उच्चारले असें ज्ञान होत नाहीं. शंका :— देवदत्त व यज्ञदत्त यांच्या अध्ययनाचा फक्त ध्वनि ऐकून भेदाचें ज्ञान होत असल्यामुळें वर्ण देखील भिन्न भिन्न उच्चारणांमुळें भिन्न भिन्न भासतात असें पूर्वीं म्हटलेंच आहे. उत्तर:—वर्णांची प्रत्याभिज्ञा होते असें निश्चित झालें आहे, तेव्हां 'वर्ण भिन्न भिन्न आहेत' असें जें ज्ञान होतें तें वर्णाचें स्वरूप भिन्न भिन्न आहे म्हणून होतें असें नाहीं; तर ज्या संयोगविभाग[२२]–(रूप व्यंजक वस्तू-) च्या योगानें वर्ण व्यक्त होतात त्या व्यंजक वस्तू भिन्न भिन्न आहेत म्हणून होतें. शिवाय, वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत असें म्हणणाऱ्यालाही प्रत्यभिज्ञेची सिद्धि करण्याकरितां वर्णांना जाती आहेत असें मानावें लागतेंच; आणि त्या जाती भिन्न भिन्न आहेत असें ज्ञान अन्य उपाधींमुळें होतें असेंही कबूल

---

२०. क्रिया म्हणजे यज्ञ करणें वगैरे; कारक म्हणजे ती क्रिया करणारे लोक, आणि त्या क्रियेला लागणारे पदार्थ; व त्या क्रियेपासून मिळणारीं स्वर्ग वगैरे हीं त्या क्रियेचीं ' फलें ' होत.

२१. जर ही प्रत्यभिज्ञा खोटी असती तर ' ते आणि हे वर्ण निराळे आहेत ' असें खरें ज्ञान उत्पन्न होऊन त्या ज्ञानानें प्रत्यभिज्ञेचा बाध झाला पाहिजे होता; पण तो तर झालेला दिसत नाहीं.

२२. मुखांतील तालु वगैरे स्थानांशीं वायूचा संयोग व विभाग होऊन वर्णांचें उच्चारण होत असतें, म्हणून हे संयोग व विभाग वर्णांचें व्यंजक (व्यक्त करणारे) होत. आणि ते संयोग व विभाग अनेक प्रकारचे असल्यामुळें वर्णांचे अनेक प्रकार भासतात.

करावें लागतेंच. त्यापेक्षां वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत हेंच ज्ञान अन्य उपाधींमुळें होतें, व वर्णांची प्रत्यभिज्ञा त्यांचें स्वरूप एक असल्यामुळें होते, असें मानणें बरें; कारण, हीच कल्पना अधिक लघुभूत आहे. आणि[२४] ही जी वर्णांची प्रत्यभिज्ञा होते तीच 'वर्ण भिन्न भिन्न आहेत' या ज्ञानाचा बाध करते. (संयोगविभागरूप व्यंजक वस्तूंमुळें वर्ण भिन्न भिन्न आहेत असें ज्ञान होतें असें मानलें नाहीं तर) एकच 'ग' हा वर्ण एकाच कालीं अनेक लोकांनीं उच्चारला असतां तो उदात्त[२५], अनुदात्त, स्वरित, सानुनासिक, आणि निरनुनासिक अशा अनेक स्वरूपांचा एकदम कसा बरें होईल? अथवा, वर्ण भिन्न भिन्न आहेत हें ज्ञान वर्णांच्या स्वरूपामुळें होत नाहीं, तर ध्वनीमुळें होतें असें मानावें; म्हणजे कांहींच दोष येणार नाहीं. (शंका:—) 'ध्वनि' 'ध्वनि' म्हणून म्हणतां तो काय पदार्थ आहे? (उत्तर:—) जेव्हां दुरून ऐकूं येत असतां (हे अमुक वर्ण आहेत असा) वर्णांचा भेद आपल्याला समजत नाहीं, त्या वेळीं जो आपल्या कानीं (आवाज) येतो तो 'ध्वनि' होय; आणि आपण जवळ गेलों असतां जो स्वतःच्या पटुत्व[२६] मृदुत्व[२७] वगैरे भिन्न भिन्न धर्मांचा वर्णांवर आरोप करतो तो 'ध्वनि' होय, आणि ध्वनीमुळेंच 'उदात्त' वगैरे भेद भासतात; वर्णांचें स्वरूप भिन्न भिन्न आहे म्हणून भासत नाहींत. कारण, प्रत्येक उच्चारणामध्यें वर्णांची (तेच हे अशी) प्रत्यभिज्ञा होत असते. आणि असें मानलें तरच 'हा उदात्त आहे, हा अनुदात्त आहे' इत्यादि जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें होतात तीं साधार होतील; नाहीं तर वर्णांची प्रत्यभिज्ञा होत असल्यामुळें ते भिन्न भिन्न नाहींत, म्हणून 'उदात्त' वगैरे भेद संयोग-विभागांमुळें होतात' अशी कल्पना करावी लागेल. आतां, संयोग-विभागांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्यांच्या भेदांचा वर्णांचे ठिकाणीं आरोप करतां येणार नाहीं; म्हणून हीं 'उदात्त' वगैरे ज्ञानें निराधारच होतील. शिवाय, वर्णांची जरी प्रत्यभिज्ञा होते तरी 'उदात्त' वगैरे धर्म भिन्न भिन्न असल्यामुळें ते वर्ण भिन्न भिन्न होतील असा

२३. अत्व, कत्व वगैरे जाती मानून त्यांचे 'उदात्त' वगैरे अवांतर भेद 'ऊर्ध्व-देशाचा संयोग' इत्यादि उपाधींमुळें भासतात असें मानावें लागतेंच.

२४. 'वर्णांचा जो निरनिराळ्या तऱ्हेचा भास होतो तो खोटा भास मात्र नव्हे कारण त्या भासाला बाध करणारा असा दुसरा भास नाहीं' असें जें स्फोटवाद्यानें पूर्वीं म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर होय.

२५. मुखांतील तालु वगैरे प्रत्येक स्थानाचे दोन दोन भाग आहेत. त्यांपैकीं जेव्हां वरच्या भागामध्यें वायु-संयोगाच्या योगानें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्या वर्णाला 'उदात्त' म्हणतात. जेव्हां खालच्या भागामध्यें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'अनुदात्त' म्हणतात. आणि जेव्हां दोन्ही भागांमध्यें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'स्वरित' म्हणतात. जेव्हां नासिकेच्या साहाय्यानें मुखामध्यें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'सानुनासिक' म्हणतात. आणि जेव्हां नुसत्या मुखामध्यें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'निरनुनासिक' म्हणतात.

२६. मोठेपणा.

२७. बारीकपणा.

आग्रह मुळींच धरूं नये. कारण, एक वस्तु भिन्न असल्यामुळें वास्तविक भिन्न नसलेली दुसरी वस्तु कधींही भिन्न होत नाहीं. 'व्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत म्हणून जातीही भिन्न भिन्न आहेत' असें कोणी मानीत नाहीं. शिवाय, वर्णापासूनच अर्थज्ञान होऊं शकत असल्यामुळें स्फोटाची कल्पना निरर्थक होय. शंकाः—स्फोटाची मी कांहीं कल्पना करीत नाहीं, तर मला ह्या स्फोटाचें प्रत्यक्षच ज्ञान होत आहे. कारण, एक एक वर्णाच्या ज्ञानानें बुद्धीमध्यें संस्कार उत्पन्न होऊन तीमध्यें तो स्फोट एकदम भासतो. उत्तरः— तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्या बुद्धीच्या संबंधानें तूं बोलतोस त्या बुद्धीचा देखील विषय वर्णच होय. एक एक वर्णाचें ज्ञान झाल्यानंतर गाय अशी जी एक बुद्धि उत्पन्न होते तिचा विषय सर्व वर्णच होत; दुसरा (स्फोटनामक) पदार्थ नाहीं. असें कशावरून समजतें ? अशावरून कीं ह्या बुद्धीमध्यें देखील 'गकार' वगैरे वर्णांचाच अंतर्भाव आहे, दकार वगैरे वर्णांचा अंतर्भाव नाहीं. जर गकार वगैरे वर्णाहून निराळा स्फोटनामक पदार्थ ह्या बुद्धीचा विषय असता, तर ज्याप्रमाणें दकार वगैरे परक्या वर्णांचा ह्या बुद्धीमध्यें अंतर्भाव होत नाहीं, त्याप्रमाणें गकार वगैरे वर्णांचाही ह्या बुद्धीमध्यें अंतर्भाव झाला नसता. पण तसें येथें नाहीं. तेव्हां ही एक-बुद्धि म्हणजे वर्णांचें स्मरणच होय. आतां 'वर्ण अनेक असल्यामुळें ते एका बुद्धीचे विषय होऊं शकत नाहींत' असें जें म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तरः— अनेक पदार्थ देखील एका बुद्धीचे विषय होऊं शकतात. कारण पंक्ति, वन, सेना, दहा, शंभर, हजार, इत्यादि प्रयोग दृष्टोत्पत्तीस येतात. आतां, गाय हा एक-शब्द आहे अशी जी बुद्धि होते ती 'वन', 'सेना' वगैरे बुद्धींप्रमाणेंच गौण होय[२८]. कारण, ती 'पुष्कळ वर्णांपासून एकाच अर्थाचा बोध होतो' या गोष्टीवर अवलंबून आहे. शंकाः—जर एका बुद्धीमध्यें विषय झालेले जे सर्व वर्ण त्यांनाच शब्द असें म्हणावयाचें असेल, तर 'जारौ[२९] व राजा, कपि व पिक, इत्यादि शब्द भिन्न भिन्न आहेत' असें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, जे एका शब्दामध्यें वर्ण भासत आहेत तेच वर्ण दुसऱ्या शब्दामध्येंही भासत आहेत. ह्या शंकेचें उत्तरः—जरी प्रत्येक शब्दामध्यें वर्णसमूह एकच आहे, तरी ज्याप्रमाणें मुंग्या एकामागून एक अशा जात असतील तरच त्या 'ही रांग आहे' या बुद्धीचा विषय होतील, त्याप्रमाणेंच ते वर्ण जर अमुक एका क्रमानें येतील तरच ते 'हा अमुक शब्द आहे' या बुद्धीचे विषय होतील. तेव्हां वर्णामध्यें जरी कांहीं फरक नाहीं, तरी क्रमामध्यें फरक असल्यामुळें 'हा अमुक शब्द आहे' असें ज्ञान होण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. अमुक वर्ण क्रम वगैरेंनीं युक्त असे उच्चारले असतां त्यांना अमुक

---

२८. जसें अनेक पदार्थ एका ठिकाणीं असले म्हणजे त्याला 'ही एक पंक्ति आहे' असें म्हणतात, तसें अनेक वर्ण एका अर्थाला दाखविणारे असल्यामुळें त्या अनेक वर्णांनाच 'हा एक शब्द आहे' असें गौण रीतीनें म्हणतात.

२९. 'जाराः' हें संस्कृत 'जार' या शब्दाचें पुल्लिंगी अनेकवचनी रूप आहे. 'जार' या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्धच आहे.

एक विशेष अर्थ आहे असें वृद्धव्यवहारावरून जाणून जेव्हां एखादा मनुष्य स्वतः ते वर्ण उच्चारतो, तेव्हां देखील प्रथम एकेक वर्ण ध्यानांत येतो, आणि नंतर सर्व वर्णसमूह ध्यानांत येतो. अशा रीतीनें ते सर्व वर्ण वरील क्रम वगैरेंनीं युक्त असेच ध्यानांत येऊन आपल्या अर्थाचा बिनचूक बोध करून देतात. तेव्हां ही जी 'शब्द म्हणजे वर्णच होत' असें मानणाऱ्यांची कल्पना ती खरोखर लघुभूत होय. परंतु स्फोट मानणाऱ्यांच्या मतीं 'दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या गोष्टीचा[30] त्याग' आणि 'दृष्टोत्पत्तीस न येणाऱ्या गोष्टीची[31] कल्पना' असे दोष येतात. शिवाय, 'अमुक एका क्रमानें हे वर्ण ध्यानांत आले असतां ते स्फोटाला सुचवितात, आणि मग तो स्फोट अर्थाला सुचवितो' ही कल्पना गुरु-भूत होईल. आतां प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्ण निरानिराळे आहेत असें जरी मानलें तरी देखील प्रत्यभिज्ञेला आधारभूत म्हणून वर्णांच्या जाती अवश्य मानल्या पाहिजेतच. तेव्हां, अर्थ प्रतिपादन करण्याचा जो प्रकार वर्णांसबंधानें सांगितला तोच प्रकार जाती-संबंधानें समजावा. एकंदरींत 'देव वगैरेंच्या व्यक्ती नित्य शब्दापासून उत्पन्न होतात' हें म्हणणें विरुद्ध होत नाहीं. (२८)

अत एव च नित्यत्वम् ॥ २९ ॥

२९ म्हणूनच (वेदाला) नित्यत्व आहे. (९)

'वेदाचा स्वतंत्र कर्ता कोठें आढळत नाहीं' इत्यादि कारणांवरून वेद नित्य आहेत ही गोष्ट (पूर्व-मीमांसेंत) सिद्ध झालीच आहे. त्या गोष्टीला 'देव वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होतात' असें मानल्यानें विरोध येतो ही शंका करून त्या शंकेचें 'ह्या शब्दा-पासूनच उत्पत्ति आहे' या सूत्रांत समाधान केलेंच आहे आतां या सूत्रांत सूत्रकार त्या (पूर्वीं) सिद्ध झालेल्या (वेदाचें नित्यत्व-रूप) गोष्टींचेंच दृढीकरण करतात. 'म्हणू-नच' म्हणजे ज्यांना नियमित जाती आहेत असें जें देववगैरेंरूप जग, तें वैदिक शब्दा-पासून उत्पन्न होतें म्हणूनच, वैदिकशब्दही नित्य आहेत असें समजावें. या गोष्टीला अनुसरूनच '(याज्ञिक लोक) यज्ञ करून[1] वेदवाणीच्या मार्गाला योग्य झाले; नंतर ऋषींचे ठिकाणीं स्थित असलेल्या वेदवाणीप्रत प्राप्त झाले' (ऋ. सं. १०।७१।३) या मंत्रांत पूर्वींपासून स्थित असलेली अशीच वेदवाणी याज्ञिकांना प्राप्त झाली असें दाखविलें आहे, वेदव्यासानें सुद्धां पुढील स्मृतीमध्यें असेंच म्हटलें आहे:—युगाच्या शेवटीं इतिहाससहवर्तमान अंतर्धान पावलेले वेद, ब्रह्मदेवानें पूर्वींच[2] परवानगी दिल्या-वरून, मोठ्या मोठ्या ऋषींना तपाच्या योगानें मिळालें'. (२९)

---

३०. वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें या गोष्टीचा.

३१. वर्णाहून निराळ्या अशा स्फोटापासून अर्थाचें ज्ञान होतें या गोष्टीची.

१. मागील जन्मीं पुण्य कर्में करून.

२. पूर्वींच्या कल्पांत.

समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च ॥ ३० ॥

३० सारखींच नांवरूपें असल्यामुळें आवृत्ति मानली असतांही कांहीं विरोध येत नाहीं; कारण, असेंच श्रुति आणि स्मृति यांवरून (समजतें). (९)

शंका:—जर पशु वगैरे व्यक्तींप्रमाणें देव वगैरे व्यक्ती देखील सतत उत्पन्न होतील व सतत नाश पावतील, तर ' अभिधान, अभिधेय व अभिधाता ' हे व्यवहार विच्छिन्न होणार नाहींत; व म्हणून शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध नित्य होईल; व म्हणून शब्दाचे ठिकाणीं जो विरोध येतो[3] त्याचा परिहार होईल. पण, खरोखर जेव्हां श्रुति-स्मृतींमध्यें सांगितल्याप्रमाणें नांव व रूप टाकून हें संपूर्ण त्रैलोक्य निःशेष रीतीनें[4] लय पावतें आणि पुन्हां नवीन त्रैलोक्य उत्पन्न होतें, तेव्हां शब्दाचे ठिकाणीं विरोध येत नाहीं असें कसें म्हणतां येईल[5]? या शंकेवर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—' सारखींच नांवरूपें असल्यामुळें ' इत्यादि. त्या वेळीं देखील संसार अनादि आहे असेंच मानलें पाहिजे. संसार अनादि आहे ही गोष्ट म्हणजे संसाराचें अनादित्व ' युक्तीला धरून आहे आणि उपलब्धही होतें' (ब्र. सू. २।१।३६) या सूत्रांत आचार्य पुढें सांगतील. आतां, ज्याप्रमाणें निद्रावस्थेमध्यें प्रलय होतो आणि जाग्रदवस्थेमध्यें उत्पत्ति होते असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असतांही पूर्वीच्या जाग्रदवस्थेप्रमाणें पुढच्या जाग्रदवस्थेमध्यें देखील व्यवहार होत असल्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं[6]; त्याप्रमाणेंच या अनादि संसारामध्यें एका कल्पामध्यें जगाचा नाश आणि दुसऱ्या कल्पामध्यें जगाची उत्पत्ति झाली असतांही पूर्वीच्या कल्पाप्रमाणें पुढच्या कल्पांत व्यवहार संभवत असल्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं असें

---

१. जगाचा पुनः पुनः नाश आणि पुनः पुनः उत्पत्ति.

२. ' अभिधान ' म्हणजे नांव, ' अभिधेय ' म्हणजे ज्याला नांव द्यावयाचें तो पदार्थ आणि ' अभिधाता ' म्हणजे नांव देणारा.

३. शब्द अनित्य आहेत असा जो दोष येतो.

४. कांहीं एक शिलक न राहतां.

५. शब्दाचा अर्थ जाति आहे असें जरी मानलें तरी प्रलयाचे वेळीं जाती सुद्धां नष्ट होत असल्यामुळें अर्थ अनित्यच आहेत. तेव्हां अनित्य अर्थांचें प्रतिपादन करणारा वेद नित्य आहे असें कसें म्हणतां येईल ?

६. झोंपेमध्यें मनुष्याला कोणत्याही पदार्थाचें भान नसतें म्हणजे ' निद्रावस्थेमध्यें सर्व पदार्थ लय पावतात '. पण तो मनुष्य पुन्हां जागा झाला म्हणजे त्याला मागील सर्व पदार्थांचें भान होतें; म्हणजे 'जाग्रदवस्थेमध्यें मागील सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात'. तेव्हां, झोंपेमध्यें जरी सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी जागेपणीं पुनः त्याला पूर्वींप्रमाणें सर्व वस्तूंशीं व्यवहार करण्याला कांहीं एक अडचण येत नाहीं.

जाणावें. निद्रावस्थेमध्यें प्रलय होतो आणि जाग्रदवस्थेमध्यें उत्पत्ति होते हें पुढील श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे:—'ज्या वेळीं झोपीं गेलेला मनुष्य कांहीं एक स्वप्न पहात नाहीं, त्या वेळीं तो ह्या प्राणांशींच एक होतो; तेव्हां या सर्व नांवांसहवर्तमान वाणी त्यामध्यें लय पावते, सर्व रूपांसहवर्तमान चक्षु लय पावतो, सर्व शब्दांसहवर्तमान श्रोत्र लय पावतें आणि सर्व विचारांसहवर्तमान मन लय पावतें. आणि, ज्या वेळीं तो जागा होतो त्या वेळीं जशा प्रदीप्त अग्नीपासून चोहोंकडे ठिणग्या पसरतात, तसे सर्व प्राण ह्या परमात्म्यापासून निघून ' प्राणापासून देव, देवापासून लोक ' अशा रीतीनें आपापल्या जागीं जातात ' (कौ. ३।३). शंका:—निद्रावस्थेमध्यें इतर पुरुषांचे व्यवहार नष्ट होत नसल्यामुळें आणि झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला स्वतःच्या पूर्वींच्या जाग्रदवस्थेंतील व्यवहारांचें अनुसंधान होत असल्यामुळें विरोध येत नाहीं. पण, महाप्रलयाची गोष्ट निराळी आहे; कारण त्यामध्यें सर्वांचे व्यवहार नष्ट होतात; आणि ज्याप्रमाणें अन्य जन्मांतील व्यवहारांचें मनुष्याला अनुसंधान होत नाहीं, त्याप्रमाणें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान मनुष्याला होणें शक्य नाहीं. (उत्तर:—) हा दोष येत नाहीं. कारण जरी महाप्रलयामध्यें सर्व व्यवहार नष्ट होतात, तरी ब्रह्मदेव वगैरे देवांना परमात्म्याच्या अनुग्रहानें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान होईल. अज्ञानी प्राण्यांना जरी अन्य जन्मांतील व्यवहारांचें अनुसंधान झालेलें दिसत नाहीं, तरी अज्ञानी प्राण्यांप्रमाणें देवांनाही तें होऊं नये असें नाहीं. जसें मनुष्यापासून तों थेट वृक्षापर्यंत सगळ्यांना प्राणित्व सारखेंच असूनही त्यांमध्यें ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरेंचा उत्कर्ष उत्तरोत्तर ज्यास्त होत असलेला दिसतो, तसेंच मनुष्यापासून तों थेट ब्रह्मदेवापर्यंत ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरेंचा उत्कर्षही उत्तरोत्तर ज्यास्त होत जातो ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्यें वारंवार सांगितलेली आहे, व ती नाकबूल करतां येणार नाहीं. तेव्हां, या ज्ञानाच्या उत्कर्षामुळें ज्यांनीं पूर्वींच्या कल्पामध्यें ज्ञान आणि कर्म यांचें उत्कृष्ट अनुष्ठान केलें आहे, जे हल्लींच्या कल्पामध्यें उत्पन्न झाले आहेत आणि ज्यांच्यावर परमात्म्याचा अनुग्रह आहे अशा ब्रह्मदेव वगैरे देवांना झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याप्रमाणें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान होतें असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. श्रुतिही तसेंच सांगते:—' ज्यानें आरंभीं ब्रह्मदेव उत्पन्न केला, आणि ज्यानें त्याला वेद दिले, अशा त्या आत्म्याचें ज्ञान करून देणाऱ्या देवाला मुमुक्षु असा मी शरण जातों ' (श्वे. ६।१८). शिवाय ' मधुच्छंद वगैरे ऋषींनीं दहा मंडलांतील ऋचा पाहिल्या ' असें शौनकादि ऋषींनीं (स्मृतीमध्यें) सांगितलें आहे. याप्रमाणेंच 'इतर'

---

७. स्मरण.

८. ऋग्वेदाचीं दहा मंडलें आहेत. त्या दहा मंडलांचे पहाणारे मधुच्छंद, गृत्समद, विश्वामित्र, वामदेव वगैरे ऋषी आहेत.

९. मधुच्छंद वगैरे ऋषींना देखील परमात्म्याच्या अनुग्रहानें पूर्वींच्या कल्पांतील ऋग्वेदाचें अनुसंधान झालें असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे.

प्रत्येक वेदांतील कांडें[10] वगैरे पाहणारे ऋषी आहेत असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. श्रुतीमध्येंही 'ज्या मंत्राचे ऋषि, छंद, देवता, आणि विनियोग हे माहीत नाहींत अशा मंत्रानें जो यजन किंवा अध्यापन करवितो तो स्थावरांप्रत[11] प्राप्त होतो किंवा नरकांत पडतो' असा उपक्रम करून, 'तेव्हां प्रत्येक मंत्राचे ठिकाणीं ह्या (ऋषि वगैरें-) चें ज्ञान करून घ्यावें' असें सांगितलें आहे (आर्षे. ब्रा. १.); त्यावरून 'ऋषिज्ञान-पूर्वकच मंत्राच्या योगानें कर्म करावें' असें समजतें. शिवाय, प्राण्याला सुख प्राप्त व्हावें म्हणून धर्म सांगितला आहे, आणि दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून अधर्माचा निषेध केला आहे. आतां, पाहिलेल्या आणि ऐकलेल्या अशाच सुखदुःखांविषयीं प्रीति आणि द्वेष उत्पन्न होत असतात; त्यांहून भिन्न अशा सुखदुःखांविषयीं ते उत्पन्न होत नाहींत. म्हणून (पूर्व सृष्टींतील) धर्म आणि अधर्म यांचें फल अशा रूपानें उत्पन्न होणारी पुढील सृष्टि पूर्व-सृष्टीसारखीच उत्पन्न होते (असें मानिलें पाहिजे[12]). स्मृति देखील असेंच सांगते:— 'त्या (प्राण्यां-) पैकीं ज्यांनीं ज्यांनीं पूर्वींच्या सृष्टीमध्यें जीं जीं कर्में केलीं ते ते त्या त्याच कर्मांप्रत पुन्हां पुन्हां उत्पन्न झाल्यावर प्राप्त होतात; (मग तें कर्म) घातुक असो, किंवा सौम्य असो, मृदु असो किंवा कठोर असो, पुण्य असो किंवा पाप असो, खरें असो किंवा खोटें असो, त्या कर्माचा त्यांचे ठिकाणीं संस्कार दृढ झाल्यामुळें ते त्याप्रतच प्राप्त होतात, म्हणूनच त्यांना तसल्याच कर्माची आवड असते.' शिवाय, हें जग नाश पावतांना, जगाची जी (बीजभूत) शक्ति[13] ती अव-शिष्ट राहूनच बाकीचें सर्व नाश पावतें; आणि या शक्तीमुळेंच तें जग पुन्हां उत्पन्न होतें. असें मानलें नाहीं, तर एकाएकींच जग उत्पन्न झालें असें मानावें लागेल[14]. आतां, त्या शक्ती अनेक प्रकारच्या आहेत अशीही

---

१०. यजुर्वेदाच्या प्रत्येक भागाला 'कांड' असें म्हणतात. यजुर्वेदाचीं पांच कांडें आहेत; आणि त्या पांच कांडांना पाहणारे प्रजापति, सोम, अग्नि, विश्वेदेव आणि स्वयंभू असे पांच ऋषी आहेत.

११. वृक्ष वगैरे स्थावर पदार्थांच्या जन्माला.

१२. जर ही सृष्टि पूर्वींच्या सृष्टीसारखी नसून नवीन प्रकारची आहे असें मानलें तर अर्थातच ह्या सृष्टींतील सुखदुःखें निराळींच म्हणजे पूर्वींच्या कल्पामध्यें लोकांनीं न अनुभवि-लेलीं अशीं आहेत असें मानिलें पाहिजे. पण असें मानतां येत नाहीं. कारण, हीं सुखदुःखें पूर्वींच्या कल्पांत अनुभविलेलीं नसल्यामुळें तीं पुढील कल्पांत मिळावीं अशा उद्देशानें लोकांनीं पूर्वींच्या कल्पांत कर्में केलीं असें म्हणणें शक्य नाहीं. माहीत नसलेल्या सुखदुःखांबद्दल इच्छा व द्वेष संभवत नाहींत; व इच्छा व द्वेष नसल्यामुळें कर्मेंही संभवत नाहींत.

१३. सर्व पदार्थांच्या उत्पत्तीला कारण असणारा असा जो अज्ञानरूपी संस्कार तीच शक्ति होय.

१४. आणि मग कांहीं लोकांना सुख होतें व कांहीं लोकांना दुःख होतें, तसेंच कांहींना ऐश्वर्य प्राप्त होतें व कांहींना दारिद्र्य प्राप्त होतें, असा फरक कां दृष्टीस पडतो तें सांगतां येणार नाहीं.

कल्पना करतां येत नाहीं. तेव्हां भूलोक वगैरे लोकांची परंपरा, तसेंच देव, पशू मनुष्य वगैरे प्राणिवर्गांची परंपरा, तसेंच त्यांचे वर्ण, आश्रम, धर्म आणि फल ह्यांची व्यवस्था, हीं सर्व जरी मधून मधून विच्छिन्न होऊन पुन्हां पुन्हां उत्पन्न होतात, तरी इंद्रिय व विषय यांमधील संबंध जसे नियमित आहेत तशीं तीं नियमितच आहेत असें समजावें. कारण, ज्याप्रमाणें 'सहावे इंद्रिय आहे, त्याप्रमाणेंच सहावा इंद्रियाचा विषयही आहे' असें मानणें शक्य नाहीं, त्याप्रमाणेंच 'इंद्रिय व विषय यांचेमधील संबंध वगैरे व्यवहार प्रत्येक सृष्टीमध्यें भिन्न भिन्न आहेत' अशी कल्पना करणेंही शक्य नाहीं. तेव्हां सर्व कल्पांमध्यें सारखेच व्यवहार होत असल्यामुळें आणि देवांना अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान असण्याचें सामर्थ्य असल्यामुळें प्रत्येक सृष्टीमध्यें सारख्या नांवारूपाचेच पदार्थ उत्पन्न होतात; आणि सारखींच नांवरूपें उत्पन्न होत असल्यामुळें महासर्गमहाप्रलयरूपी जगाची आवृत्ति मानिली असतांही शब्दप्रामाण्य वगैरेंना कांहीं विरोध येत नाहीं. 'सारख्या नांवारूपाचे पदार्थ उत्पन्न होतात' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींवरून समजते. उदाहरणार्थ :—ब्रह्मदेवानें पूर्वींप्रमाणें सूर्य व चंद्र उत्पन्न केले; तसेंच पृथिवी, आकाश, आणि सुखदायक स्वर्ग (हेही उत्पन्न केले)' (ऋ. सं. १०।१९०।३). 'जसें पूर्वींच्या कल्पामध्यें सूर्य, चंद्र वगैरे जग उत्पन्न केलें होतें तसेंच ह्या कल्पामध्यें देखील परमेश्वरानें तें उत्पन्न केलें' असा (ह्या श्रुतीचा) अर्थ होय. तसेंच 'अग्नीनें इच्छा केली कीं मी देवांचें अन्न खाणारा (अग्नि) व्हावें. नंतर त्यानें कृत्तिका नक्षत्राचा अभिमानी देव जो अग्नि त्याला आठ कपालांवर पुरोडाश दिला' (तै. ब्रा. ३।१।४।१) ही श्रुति 'नक्षत्रेष्टिविधीमध्यें ज्या अग्नीनें पुरोडाश दिला व ज्या अग्नीला पुरोडाश दिला त्या दोघांचें सारखेंच

---

१५. शक्ती अनेक प्रकारच्या असल्यामुळें जगामध्यें वैचित्र्य दृष्टीस पडतें असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण शक्ति (अज्ञानरूपी संस्कार) ही एक तऱ्हेचीच आहे.

१६. ज्याप्रमाणें सहावें ज्ञानेंद्रिय आणि सहावा ज्ञानेंद्रियाचा विषय एखाद्या कल्पामध्यें आहेत अशी कल्पना करतां येत नाहीं.

१७. यजमानानें. पुढील कल्पामध्यें आपण अग्नि व्हावें अशी यजमान इच्छा करतो म्हणून त्या यजमानाला 'अग्नि' असें म्हटलें आहे.

१८. यज्ञामध्यें इंद्र वगैरे देवांना उद्देशून हवि देतात ते अग्नीमध्यें टाकतात म्हणून अग्नि हा 'देवांचें अन्न खाणारा' असें म्हटलें आहे.

१९. यज्ञामध्यें ज्या मृत्तिका-पात्रांत हवि घालून अग्नीला देतात त्या पात्राला 'कपाल' असें म्हणतात.

२०. भाताचा केलेला हवि.

नांव व रूप आहे ' असें दाखविते. अशा प्रकारच्या अन्य श्रुतीही[22] येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे :— (पूर्वीं) ऋषींना जीं नांवें होतीं आणि जें वेदांचें ज्ञान होतें तींच प्रलयाचे शेवटीं[23] ते ऋषी (पुन्हां) उत्पन्न झाले म्हणजे जन्मरहित (परमेश्वर) त्यांना देतो. ' ज्याप्रमाणें अनेक प्रकारचीं ऋतूंचीं चिन्हें निरनिराळ्या ऋतूंमध्यें पुनः पुनः दिसूं लागतात त्याप्रमाणेंच निरनिराळ्या युगांमध्यें अनेक प्रकारचे पदार्थ पुनः पुनः उत्पन्न होतात. ज्या ज्या अभिमानाचे देव पूर्वीं होऊन गेले, ते ते पूर्वींच्या रूपांनीं आणि नांवांनीं हल्लींच्या देवांसारखेच होत ' अशा प्रकारच्या (अन्य) स्मृती देखील येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. (३०)

मध्वादिष्वसंभवादनधिकारं जैमिनिः ॥ ३१ ॥

३१ मधु वगैरे (विद्यां-) चा (देवादिकांना अधिकार) संभवत नसल्यामुळें (ब्रह्मविद्येचाही त्यांना) अधिकार नाहीं असें जैमिनि (म्हणतो). (९)

' ब्रह्मविद्येचा देवादिकांना सुद्धां अधिकार आहे ' अशी जी पूर्वीं प्रतिज्ञा केली आहे तिच्याकडे सूत्रकार पुनः वळतात:—देवादिकांना अधिकार नाहीं असें जैमिनि आचार्य मानतात. कशावरून ? त्यांना मधु वगैरे विद्यांचा (अधिकार) संभवत नाहीं यावरून. कारण, देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानलें तर मधु वगैरे विद्या देखील विद्याच असल्यामुळें त्या विद्यांचा देखील देवादिकांना अधिकार आहे असें मानावें लागेल. पण तसें तर संभवत नाहीं. कां ? कारण ' हा सूर्य खरोखर देवांचा मधच आहे ' (छां. ३।१।१) ह्या वाक्यांत सूर्यावर मधाचा आरोप करून[1] मनुष्यांनीं उपासना करावी असें सांगितलें आहे. आतां, देव वगैरे उपासक आहेत असें मानलें तर

---

२१. हल्लींच्या कल्पांतील अग्नि हा पूर्वींच्या कल्पांत एक यजमान होता. त्या वेळीं त्यानें त्या कल्पांतील अग्नीचें नांव व रूप पाहून त्या अग्नीसारखाच अग्नि आपण पुढच्या कल्पांत व्हावें अशी इच्छा करून त्या अग्नीला पुरोडाश दिला. तोच पुरोडाश देणारा यजमान ह्या कल्पांत अग्नि झाला आहे. तेव्हां यावरून ह्या कल्पांतील अग्नि आणि पूर्वींच्या कल्पांतील अग्नि ह्यांचीं नांवरूपें सारखींच आहेत असें समजतें.

२२. ' सूर्यानें इच्छा केली ', ' चंद्रानें इच्छा केली ' इत्यादि श्रुती.

२३. फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं.

१. छांदोग्य उपनिषदामध्यें तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या खंडामध्यें सूर्य हा मधासारखा आनंददायक आहे, म्हणून त्या सूर्यावर मधाची भावना करावी असें सांगितलें आहे. या प्रकरणाला ' मधुविद्या ' असें म्हणतात.

सूर्य कोणत्या दुसऱ्या सूर्याची उपासना करील ? पुन्हां सूर्यामध्यें राहणाऱ्या रोहितें (रूप) वगैरे पांच अमृतांचा उपक्रम करून, 'वसु, रुद्र, आदित्य, मरुत् आणि साध्य असे पांच देवगण क्रमानें त्या त्या अमृतावर उपजीवन करतात' असें सांगून, नंतर श्रुतीनें 'जो ह्या अशा प्रकारच्या अमृताला जाणतो, तो वसूंपैकींच एक होऊन अग्नि-रूप मुखानेंच ह्याच अमृताला पाहून तृप्त होतो' (छां. ३।६।३) इत्यादि वाक्यांमध्यें 'वसु वगैरेंच्या उपजीवनभूत अशा अमृतांना जे लोक जाणतात त्यांना वसु वगैरेंचें ऐश्वर्य प्राप्त होतें' असें दाखविलें आहे. आतां वसु वगैरे देव अमृतावर उपजीवन करणाऱ्या अशा कोणत्या दुसऱ्या वसु वगैरेंना जाणतील ? आणि कोणत्या दुसऱ्या वसु वगैरेंच्या ऐश्वर्याप्रत प्राप्त होतील ? तसेंच, 'अग्नि हा एक पाद आहे, वायु हा एक पाद आहे, सूर्य हा एक पाद आहे, दिशा हा एक पाद आहे' (छां. ३।१८।२), 'वायु हाच संवर्ग आहे' (छां. ४।३।१), 'सूर्य हा ब्रह्म आहे असा उपदेश आहे' (छां. ३। १९।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें ज्या देवतांच्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्याच देवतांना अधिकार संभवत नाहीं. तसेंच, 'हेंच गौतम व भरद्वाज आहेत; हेंच गौतम आणि हेंच भरद्वाज होय' (बृ. २।२।४) इत्यादि वाक्यांत ज्या ऋषींच्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्याच ऋषींना अधिकार संभवत नाहीं. (३१)

आणखी कशावरून देव वगैरेंना अधिकार नाहीं ?

---

२. मधुविद्येमध्यें सूर्यावर मधाची, आकाशावर पोळ्याची, वेदांतील ऋचांवर मध-माशांची, यज्ञावर फुलाची, व सोमरस, दूध, तूप वगैरे यज्ञांतील द्रव्यांवर फुलांतील मधाची कल्पना केली आहे. वैदिक मंत्रांच्या साहाय्यानें यज्ञ केला असतां त्यापासून पांच प्रकारचे मध निघतात. ते सूर्याप्रत जाऊन त्याचे ठिकाणीं राहतात. पूर्वेच्या बाजूला (उगवतांना) सूर्याचें तांबडें (रोहित) रूप असतें, दक्षिणेकडे पांढरें असतें, सूर्याचा पश्चिमेकडे प्रकाश कमी असतो म्हणून त्या बाजूला काळें असतें, उत्तरेकडे अधिकच काळें असतें, आणि वरच्या बाजूला हलणारें (म्हणजे मोत्याच्या पाण्यासारखें) असतें. ही जी सूर्याचीं पांच रूपें तींच वरील यज्ञापासून निघालेले पांच मध होत. ह्यांनाच 'पांच अमृतें' असें म्हटलें आहे. या पांच अमृतांवर वसु, रुद्र वगैरे देव हे अग्नि, इंद्र वगैरेंना आपले पुढारी करून उपजीवन करतात. जो ह्या पांच अमृतांना जाणतो तो वसु वगैरेंपैकीं एक होऊन या अमृतांचा उपभोग घेतो.

३. अग्नीला पुढारी करून.

४. आकाश हें ब्रह्म आहे असें पूर्वी सांगून पुढें त्याचे हे 'अग्नि' वगैरे चार पाद सांगितले आहेत.

५. आपल्यामध्यें सर्वांचा संग्रह करणारा.

६. उजवा कान. येथें कान वगैरे अवयवांवर ऋषींची भावना सांगितली आहे.

७. डावा कान.

ज्योतिषि भावाच्च ॥ ३२ ॥

३२ ज्योति या अर्थी (आदित्य वगैरे शब्दांचा प्रयोग) आहे म्हणूनही (देव वगैरेंना अधिकार नाहीं). (९)

जें हें आकाशामध्यें रात्रंदिवस फिरणारें ज्योतींचें मंडल जगाला प्रकाशित करतें त्या (ज्योतिरूप) अर्थीं आदित्य वगैरे देवतावाची शब्दांचा प्रयोग होतो असें लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे; आणि वाक्यशेषामध्येंही तसेंच सांगितलें आहे. आतां, त्या ज्योतींच्या मंडलाचा हृदय वगैरे शरीराशीं, चैतन्याशीं, किंवा इच्छेशीं संबंध आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण, (तें ज्योतीचें मंडल) मृत्तिका वगैरेंप्रमाणें अचेतन आहे असें आपल्याला दिसतें. याप्रमाणेंच अग्नि वगैरेंविषयींही समजावें. शंका:— मंत्रें अर्थवाद, इतिहास, पुराण आणि लोकव्यवहार यांवरून ' देव वगैरेंना शरीर आहे ' असें समजत असल्यामुळें हा दोष येत नाहीं. उत्तर:— हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. अगोदर लोकव्यवहार म्हणून कांहीं स्वतंत्र प्रमाण आहे असें (मुळींच) नाहीं. तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरूनच (हें अमुक प्रमाण आहे असा) विशेष विचार न करतां (सामान्य रीतीनें) जो अर्थ प्रसिद्ध होत असतो तोच लोक-व्यवहारावरून प्रसिद्ध होतो असें म्हणतात. आतां, ह्या ठिकाणीं तर प्रत्यक्ष वगैरेंपैकीं एकही प्रमाण नाहीं. इतिहास आणि पुराण हीं देखील पुरुषानें केलीं असल्यामुळें त्यांना मूलभूत अशा दुसऱ्या प्रमाणांची अपेक्षा आहेच. अर्थवादवाक्यांची देखील विधींशीं एकवाक्यता असल्यामुळें तीं (विधींची) केवळ प्रशंसा करतात, ' देव वगैरेंना शरीर वगैरे आहे ' अशाविषयीं स्वतंत्र रीतीनें तीं वाक्यें प्रमाणभूत होत नाहींत. मंत्रांचा देखील श्रुति वगैरे (प्रमाणां-) वरून यज्ञामध्यें विनियोग होत असल्यामुळें यज्ञाला लागणाऱ्या वस्तूंचें प्रतिपादन करणें हाच त्यांचा उद्देश आहे,

---

१. ' आदित्य पूर्वेकडे उगवतो ' असा मधुविद्येमध्यें (छां. ३।६।४) वाक्यशेष आहे. येथें आदित्य या शब्दाचा ज्योत असा अर्थ आहे. कारण जी उगवते ती ज्योतच होय.

२. यावरून देव वगैरेंना शरीर नाहीं, व त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें सिद्ध होतें.

३. अग्नि या शब्दाचा ' विस्तव ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे; आणि तो तर अचेतन आहे हें स्पष्टच आहे.

४. ' इंद्र वज्रबाहु आहे ' असा मंत्र आहे, ' तो (अग्नि) रडला ' असें अर्थवाद-वाक्य आहे. यमाच्या हातांत दंड आहे, इंद्राच्या हातांत वज्र आहे, वरुणाच्या हातांत पाश आहे अशीं यम, इंद्र, वरुण, वगैरेंचीं चित्रें लोक काढतात.

५. मागील टीप पहा. (अ. १ पा. ३ सू. २६ टी. १).

६. श्रुति वगैरे प्रमाणांची माहिती अ. १ पा. १ सू. २ टीप १४ मध्यें दिली आहे ती पहावी.

कोणत्याही एकाद्या स्वतंत्र गोष्टीविषयीं ते प्रमाणभूत होत नाहींत; असें (मीमांसक) म्हणतात. तेव्हां यावरून देव वगैरेंना अधिकार नाहीं असें सिद्ध झालें. (३२)

भावं तु बादरायणोऽस्ति हि ॥ ३३ ॥

३३ परंतु, (देव वगैरेंना अधिकार) आहे असें बादरायण म्हणतो. कारण (त्यांना अधिकाराचा संभव) आहे. (९)

(ह्या सूत्रामधील) ‘ परंतु ’ हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. परंतु, बादरायण आचार्यांचें असें मत आहे कीं देव वगैरेंना सुद्धां अधिकार आहे. जरी मधु वगैरे विद्यांमध्यें देव वगैरेंचा अंतर्भाव असल्यामुळें (त्या देव वगैरेंना) त्या मधु वगैरे विद्यांचा अधिकार संभवत नाहीं, तरी शुद्ध ब्रह्मविद्येचा त्यांना अधिकार संभवतो. कारण ‘ इच्छा ’, ‘ सामर्थ्य ’ आणि ‘ कोठें निषेध नसणें ’ इत्यादि गोष्टींवरच हा अधिकार अवलंबून असतो. आतां, एखाद्या ठिकाणीं अधिकाराचा संभव नाहीं म्हणून तेवढयानें ज्या ठिकाणीं त्या अधिकाराचा संभव आहे तेथें देखील तो अधिकार नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. मनुष्यांमध्यें देखील ब्राह्मण वगैरे सर्वांना राजसूय वगैरे सर्व यज्ञांमध्यें अधिकार संभवत नाहीं. तेव्हां, त्या ठिकाणीं जो न्याय लागू आहे तो येथेंही लागू होईल. शिवाय, ब्रह्मविद्येचा उपक्रम करून पुढें (त्या ब्रह्मविद्येचा) देवादिकांना अधिकार आहे अशाविषयींचें सूचक चिन्ह श्रुतीमध्यें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदाहरणार्थ :— ‘ देवांपैकीं ज्यानें ज्यानें तें (ब्रह्म) जाणलें, तो तो तें (ब्रह्म-) च झाला, हीच गोष्ट ऋषींसंबंधानें आणि मनुष्यांसंबंधानें (समजावी)’ (बृ० १।४।१०); “ ते (सुर आणि असुर आपआपल्याशीं) म्हणाले:—‘आपण त्या परमात्म्याचा शोध करूं या, ज्या परमात्म्याचा शोध केला असतां सर्व लोक आणि सर्व इच्छा प्राप्त होतात ’; (असें बोलून) देवांपैकीं इंद्र आणि दैत्यांपैकीं विरोचन (असे दोघे प्रजापतीजवळ) गेले ” (छां. ८।७।२) इत्यादि. स्मृतीमध्यें देखील ‘ गंधर्व आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वगैरे (चिन्हें दृष्टीस पडतात). आतां ‘ ज्योति या अर्थीं (आदित्य वगैरे शब्दांचा प्रयोग) आहे म्हणूनही (देव वगैरेंना अधिकार नाहीं) ’ (१।३।३२) असें जें म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर:—आदित्य वगैरे देवतावाची शब्द जरी ‘ ज्योति ’ वगैरे अर्थांचे आहेत तरी ते शब्द ऐश्वर्यानें युक्त आणि चेतन अशा त्या त्या देवतांचें प्रतिपादन करतात. कारण, मंत्र अर्थवाद इत्यादि ठिकाणीं त्या त्या शब्दांचा तसा उपयोग

---

१. त्या विद्येमध्यें देवच उपास्य असल्यामुळें.

२. जरी राजसूययज्ञाचा अधिकार क्षत्रिय राजालाच आहे ब्राह्मणाला नाहीं, तरी इतर यज्ञांमध्यें ब्राह्मणांना अधिकार आहेच.

केलेला आहे. कारण, देवांना आपल्या ऐश्वर्याच्या योगानें ज्योति वगैरे रूपांनीं राहण्याचें सामर्थ्य आहे. तसेंच, स्वेच्छानुरूप पाहिजे तें शरीर धारण करण्याचेंही सामर्थ्य आहे. पुढील सुब्रह्मण्याच्या अर्थवादवाक्यामध्यें हीच गोष्ट सांगितली आहे. 'हे मेधातिथीच्या मेषा ! इंद्रानें कण्वाचा अपत्य जो मेधातिथि त्याचें मेषाच्या रूपानें हरण केलें' (षड्विं·ब्रा. १।१). (हीच गोष्ट पुढील) स्मृतीमध्येंही सांगितली आहे:—'सूर्य पुरुषाच्या रूपानें कुंतीजवळ गेला.' मृत्तिका वगैरे द्रव्यांच्या ठिकाणीं देखील त्यांचा अभिमान बाळगणारे चेतन प्राणी राहतात असें मानलें पाहिजे. कारण ही गोष्ट 'मृत्तिका बोलली, उदक बोललें,' इत्यादि श्रुतीवरून स्पष्ट होत आहे. आतां, सूर्य वगैरे ठिकाणीं देखील तेज वगैरे भौतिक वस्तू अचेतनच आहेत असें आम्ही मानतों, पण त्या (तेज वगैरेंचा) अभिमान बाळगणाऱ्या देवता मात्र चेतन आहेत असें मंत्र अर्थवाद वगैरेंमधील व्यवहारांवरून सिद्ध होतें असें पूर्वींच सांगितलें आहे. आतां मंत्र व अर्थवाद यांचा निराळा उद्देश असल्यामुळें देवांना शरीर वगैरे आहे ही गोष्ट प्रतिपादन करण्याचें त्यांना सामर्थ्य नाहीं असें जें म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर: – एखाद्याला एखादी वस्तु आहे किंवा नाहीं असें मानण्याला त्याला त्या वस्तूचें ज्ञान आहे किंवा नाहीं हें कारण आहे; त्याचा उद्देश निराळा आहे किंवा नाहीं हें कारण नाहीं. उदा०:—अन्य उद्देशानें निघालेला मनुष्य देखील वाटेंत पडलेलें जें गवत पान वगैरे, तें 'आहे' असेंच समजतो. शंका:—हा दिलेला दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण, त्या ठिकाणीं मनुष्याला गवत पान वगैरेंचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्यामुळें तो गवत पान वगैरेंचें अस्तित्व तेथें मानतो. पण, येथें तर अर्थवादवाक्याची विधिवाक्याशीं एकवाक्यता असल्यामुळें त्या अर्थवादवाक्याचा विधीची प्रशंसा करणें हाच उद्देश आहे; स्वतंत्र रीतीनें एखाद्या सिद्ध वस्तूचें ज्ञान करून देण्याला तें वाक्य प्रवृत्त होतें असें निश्चित करतां येत नाहीं. कारण, एखादें महावाक्य एखाद्या अर्थाचें प्रतिपादन करीत असतांना त्यांतील अवांतरवाक्याला निराळा स्वतंत्र अर्थ प्रतिपादन करितां येत नाहीं. कारण, जसें 'मद्य न प्राशन करावें' या निषेधवाक्यामध्यें तीन पदें मिळून 'मद्यप्राशनाचा निषेध' असा एकच अर्थ भासतो. पण 'मद्य' आणि 'प्राशन करावें' ही दोन पदें मिळून मद्यप्राशनाचा विधि सुद्धां भासतो असें मात्र होत नाहीं. उत्तर:—हा तूं दिलेला दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण, मद्यप्राशनाच्या

---

३. 'चेतन देवता' अशा अर्थानें आदित्य वगैरे शब्दांचा मंत्र व अर्थवाद यांमध्यें उपयोग केलेला आढळतो.

४. यज्ञामधील सोळा ऋत्विजांपैकीं सुब्रह्मण्य नांवाचा एक ऋत्विज आहे. तो यज्ञामध्यें 'मेधातिथीच्या मेषा !' या नांवानें इंद्राला हांक मारीत आहे. या नांवानें हांक मारण्याचें कारण पुढील ब्राह्मणवाक्यावरून स्पष्ट होत आहे.

निषेध वाक्यामध्यें पदांचा एकच अन्वय असल्यामुळें अवांतर वाक्यापासून एक निराळा स्वतंत्र अर्थ भासत नाहीं. पण विधिवाक्य व अर्थवादवाक्य यांविषयीं म्हणाल तर अर्थवादवाक्यांतील पदांचा निराळा अन्वय होऊन तीं पदें प्रथम एका सिद्ध वस्तूचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन करतात; नंतर या अर्थवादवाक्यांतील पदांचें काय प्रयोजन आहे असा जेव्हां आपण विचार करतों तेव्हां तीं पदें विधीची प्रशंसा करतात असें समजतें. उदा०:—' ऐश्वर्य इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें वायु (देवते-) ला उद्देशून श्वेत पशु मारावा ' (तै. सं. २।१) ह्या विधिवाक्यांतील ' ऐश्वर्य ' इत्यादि प्रत्येक पदाचा विधीशीं साक्षात् संबंध आहे. पण ' वायु ही खरोखर अत्यंत शीघ्र देवता आहे. हो आपला भाग घेऊन वायूजवळच धांव घेतो; तो (वायू-) च ह्याला ऐश्वर्य देतो ' (तै. सं. २।१) ह्या अर्थवादवाक्यामधील पदांचा विधीशीं तसा साक्षात् संबंध नाहीं. कारण, ' वायूनें मारावा ' किंवा ' अत्यंत शीघ्र देवतेनें मारावा ' असा अर्थवादवाक्यांतील पदांचा विधिवाक्यांतील पदांशीं अन्वय होत नाहीं. तर, त्या अर्थवादवाक्यांतील पदांचा स्वतंत्र अन्वय होऊन तीं पदें वायूच्या स्वरूपाचें वर्णन करतात, आणि अशा विशेष प्रकारच्या देवतेला उद्देशून हें कर्म आहे असें सांगून विधीची प्रशंसा करतात. आतां, जेथें अर्थवादवाक्याचा अर्थ अन्य प्रमाणावरून सिद्ध झालेला असतो तेथें त्या अर्थाचा अनुवाद करूनच[६] अर्थवादवाक्य प्रवृत्त होतें आणि जेथें तो अर्थ अन्य प्रमाणाशीं विरुद्ध[७] असतो तेथें गुणवाद या रूपानेंच अर्थवादवाक्य प्रवृत्त होतें. पण, जेथें या दोन्ही गोष्टी नाहींत तेथें अन्य प्रमाणांचा अभाव असल्यामुळें गुणवाद समजावा किंवा अन्य प्रमाणाशीं विरोध नसल्यामुळें अनुवाद समजावा असा संशय येतो. अशा वेळीं विचारी पुरुषांनीं हा अनुवाद आहे असें समजावें, हा गुणवाद आहे असें समजूं नये. ह्याच न्याय मंत्रा-

---

५. वायु देवतेला उद्देशून यज्ञ करणारा.

६. ' अग्नि हें थंडीवर औषध आहे ' ह्या वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट प्रत्यक्ष प्रमाणावरून सिद्ध आहे. म्हणून तिचा येथें फक्त अनुवाद केला आहे.

७. ' यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे ' ह्या वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या विरुद्ध आहे. कारण यज्ञस्तंभ हा सूर्याहून निराळा आहे असा अनुभव आहे.

८. ' यज्ञस्तंभ ' हा जरी प्रत्यक्ष सूर्य नाहीं तरी सूर्याचा तेजस्वीपणा हा गुण यज्ञस्तंभाचे ठिकाणीं आहे असें हें वाक्य सांगतें; म्हणून या वाक्याला गुणवाद म्हणतात.

९. ' इंद्राच्या हातांत वज्र आहे ' ह्या वाक्यामध्यें सांगितलेली गोष्ट इतर कोणत्याही प्रमाणावरून सिद्ध होत नाहीं. तसेंच ती इतर कोणत्याही प्रमाणाशीं विरुद्ध होते असेंही म्हणतां येत नाहीं; कारण, ती गोष्ट इतर प्रमाणांवरून कळण्यासारखी नाहीं. तेव्हां इतर प्रमाणांशीं विरुद्ध होत नसल्यामुळें ती गोष्ट सिद्ध आहे असें गृहीत धरून तिचा येथें फक्त अनुवाद केला आहे असें समजावें. यावरून हें अर्थवादवाक्य देखील इतर प्रमाणांशीं अविरुद्ध अशा गोष्टीविषयीं प्रमाणभूत आहे असें मानतां येतें.

संबंधानेंही लावावें. शिवाय, ' इंद्र वगैरे देवतांना उद्देशून हवी द्यावे ' असें सांगणाऱ्या विधींवरूनच इंद्र वगैरेंचें स्वरूप सिद्ध होतें. कारण, स्वरूपानें रहित असे इंद्र वगैरे देव (यजमानाला) आपल्या मनामध्यें आणतां येत नाहींत; आणि मनांत न आलेल्या देवतेला हवि देतां येत नाहीं. ही गोष्ट पुढील श्रुतींतही सांगितली आहे:—' ज्या देवतेला उद्देशून (हातामध्यें) हवि घेतला असेल त्या देवतेचें ' वषट् ' असा उच्चार करून ध्यान करावें ' (ऐ. ब्रा. ३।८।१). आतां, शब्द हेंच अर्थाचें (देवतांचें) स्वरूप आहे असेंही संभवत नाहीं. कारण, शब्द आणि अर्थ हे भिन्न आहेत. तेव्हां शब्द प्रमाण आहे असें जो मानतो त्याला ' मंत्र आणि अर्थवाद यांवरून इंद्र वगैरे देवतांचें जसें स्वरूप समजतें तसेंच तें आहे ' ही गोष्ट नाकबूल करणें योग्य नाहीं. शिवाय, वर सांगितलेल्या रीतीनें ज्यांना प्रामाण्य संभवतें असे जे मंत्र आणि अर्थवाद तेच इतिहास आणि पुराणें यांना मूलभूत असल्यामुळें इतिहास व पुराणें देखील देवतांना शरीर वगैरे आहे ही गोष्ट सिद्ध करण्याला समर्थ आहेत. शिवाय, या इतिहासपुराणांना प्रत्यक्ष प्रमाणाचाही आधार संभवतो. कारण जरी (देवांचें शरीर) आम्हांला प्रत्यक्ष नाहीं तरी तें प्राचीन लोकांना प्रत्यक्ष आहे ही गोष्ट 'व्यास वगैरे हे देवादिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करतात ' या स्मृतींतही सांगितली आहे. आतां, हल्लींच्या लोकांप्रमाणें पूर्वींच्या लोकांना देखील देवादिकांशीं व्यवहार करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें असें जो कोणी म्हणेल तो जगामध्यें जें वैचित्र्य दृष्टीस पडतें तें नाकबूल करील. उदाहरणार्थ, हल्लींप्रमाणेंच अन्य काळीं देखील सार्वभौम क्षत्रिय नव्हता असेंही तो म्हणेल. अशा रीतीनें राजसूय वगैरे यज्ञांचे जे विधी श्रुतींत सांगितले आहेत त्यांना तो बाध आणील. तसेंच हल्लींप्रमाणेंच अन्य काळीं देखील वर्ण आणि आश्रम यांचे धर्म अव्यवस्थित होते असेंही तो समजेल. अशा रीतीनें त्याच्या मतीं धर्माची व्यवस्था करणारें शास्त्र निरर्थक होईल. तेव्हां (पूर्वींच्या काळीं) धर्माचा उत्कर्ष असल्यामुळें प्राचीन लोक देवादिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करीत होते असें मानणें रास्त आहे. शिवाय, ' वेदाध्ययनापासून इष्ट देवतेशीं व्यवहार (संभवतो)' (यो. सू. २।४४) असें (योग-) स्मृतींतही सांगितलें आहे. तसेंच, 'योगापासून अणिमा वगैरे सिद्धी प्राप्त होतात' असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. त्यावरून त्या योगाचा देखील केवळ अविचारानें निषेध करतां येत नाहीं. पुढील श्रुतीमध्येंही योगाचें

---

१०. मंत्रांत सांगितलेली गोष्ट देखील जर अन्य प्रमाणांशीं विरुद्ध होत नसेल तर ती गोष्ट सिद्ध आहे असें गृहीत धरून तिचा त्या मंत्रामध्यें फक्त अनुवाद केला आहे असें समजावें. यावरून हा मंत्रही इतर प्रमाणांशीं अविरुद्ध अशा गोष्टीविषयीं प्रमाणभूत आहे असें मानतां येतें.

११. कारण, क्षत्रिय सार्वभौम-राजाशिवाय राजसूय यज्ञ करण्याचा दुसऱ्या कोणालाही अधिकार नाहीं.

१२. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार वर्ण होत.

१३. ब्रह्मचर्य, गृहस्थपणा, वानप्रस्थ आणि संन्यास हे चार आश्रम होत.

माहात्म्य वर्णिलें आहे:—' पृथिवी, जल, तेज, वायु, आणि आकाश हीं वर निघालीं असतां, आणि योगाचे पांच गुण प्रादुर्भूत झाले असतां, योगामुळें तेजोमय शरीर प्राप्त झालेल्या मनुष्याला रोग होत नाहीं, जरा प्राप्त होत नाहीं, आणि मृत्यु येत नाहीं ' (श्वे. २।१२). मंत्र व ब्राह्मण यांना पाहणाऱ्या ऋषींच्या देखील सामर्थ्याशीं आमच्या सामर्थ्याची तुलना करणें योग्य नाहीं. तेव्हां, यावरून (देवांना शरीर वगैरे आहे असें सांगणारीं) इतिहास व पुराणें सप्रमाण आहेत असें सिद्ध होतें. लोकव्यवहार देखील साधार आहे असें संभवत असतां तो निराधार आहे असें ठरविणें बरोबर नाहीं. तेव्हां देव वगैरे देहधारी आहेत असें जें मंत्र वगैरेंवरून समजतें तें बरोबरच आहे. यावरून देव वगैरेंना इच्छा वगैरे संभवत असल्यामुळें त्या देवादिकांनाही ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानणें योग्य आहे. तसेंच, ' क्रमानें मुक्ति प्राप्त होते ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें देखील वरील गोष्ट मानली म्हणजेच जुळतें. (३३)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौतिसाव्या सूत्रापासून अडतिसाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. ३४) ह्या अधिकरणामध्यें शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें ठरविलें आहे. ज्याप्रमाणें ब्रह्मविद्येचा अधिकार मनुष्यालाच आहे हा नियम बरोबर नाहीं असें सांगून त्या ब्रह्मविद्येचा देवादिकांनाही अधिकार आहे असें ठरविलें, त्याप्रमाणें ब्राह्मणालाच ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे हा नियम बरोबर नसून शूद्रालाही तो अधिकार आहे असें म्हणतां येईल काय? असा प्रश्न उद्भवतो. त्या प्रश्नाचें या अधिकरणामध्यें उत्तर दिलें आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं शूद्राला देखील अधिकार आहे. कारण, इच्छा आणि सामर्थ्य हीं त्याला संभवतातच. शिवाय, शूद्र हा यज्ञाला अयोग्य आहे हें जसें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तसें शूद्र हा ब्रह्मविद्येला अयोग्य आहे हें कोठेंहीं सांगितलें नाहीं. आतां जरी शूद्र हा अग्नि राखीत नसल्यामुळें त्याला कर्माचा अधिकार नाहीं, तरी त्यामुळें त्याचा ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहींसा होत नाहीं. कारण, तो अग्नि राखीत नसला तरी त्याला ब्रह्मज्ञान होण्याला कांहीं नड येत नाहीं. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदांत ' संवर्ग '–विद्येमध्यें ' रैक्व ' ऋषीनें ' जानश्रुति ' राजाला ' हे शूद्रा ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. तेंच शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार असण्याचें चिन्ह होय. शिवाय, ' विदुर ' वगैरे शूद्र लोकांनाही ज्ञान झालें आहे असें स्मृतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां शूद्रालाही अधिकार आहे असें ठरलें. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं. कारण शूद्राला ' उपनयन ' संस्कार नसल्यामुळें त्याला वेदाचें अध्ययन नाहीं म्हणून त्याला योग्यता नाहीं. ह्या योग्यतेलाच ' शास्त्रीय-सामर्थ्य ' असें म्हणतात. तेव्हां त्याला नुसती इच्छा असली तरी तिच्यामुळें त्याला अधिकार येत नाहीं. आतां शूद्राला शरीर

१४. मनुष्याला मरणानंतर गंधर्व, पितर व देव ह्यांची क्रमाक्रमानें रूपें प्राप्त होऊन शेवटीं तो मुक्त होतो. अशा मुक्तीला क्रममुक्ति म्हणतात. आतां जर देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसेल तर मनुष्याला देवांचें स्वरूप प्राप्त झाल्यानंतर पुढें मुळींच मुक्ति मिळणार नाहीं. तेव्हां देव वगैरेंना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानलें तरच मनुष्याला प्राप्त होणारी ही क्रममुक्ति जुळते.

व इंद्रियें असल्यामुळें त्याला लौकिक सामर्थ्य जरी संभवतें, तरी त्याचा उपयोग नाहीं. कारण, शास्त्रीय गोष्टीला शास्त्रीय सामर्थ्याचीच जरूर असते. शिवाय, ' शूद्र यज्ञाला अयोग्य आहे ' म्हणून जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्यावरूनच ब्रह्मज्ञानाला देखील शूद्र अयोग्य आहे असें समजावें. कारण, दोन्ही ठिकाणीं ' वेदाचें अध्ययन नाहीं ' हें अधिकार नसण्याचें कारण एकच आहे. आतां ' रैक्व ' ऋषीनें ' जानश्रुती- ' ला ' शूद्र ' असें म्हटलें आहे खरें. पण, त्या चिन्हावरून शूद्राला ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार आहे असें समजूं नये. कारण, जी गोष्ट युक्तीनें सिद्ध होत नाहीं तिच्या संबंधानें नुसतें चिन्ह असलेलें अगदीं निरुपयोगींच समजलें पाहिजे. शिवाय, ह्या ' शूद्र ' शब्दावरून शूद्राला अधिकार मानावयाचाच असेल तर तो कदाचित् फक्त संवर्ग-विद्येपुरता मानतां येईल. पण ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत इतर विद्यांचा किंवा ब्रह्मविद्येचा अधिकार त्याला कधींही मानतां येणार नाहीं. कारण, रैक्व ऋषीनें जानश्रुतीला फक्त संवर्ग विद्येचाच उपदेश केला आहे. शिवाय हा ' शूद्र ' शब्द अर्थवादवाक्यामध्यें असल्यामुळें ह्या ' शूद्र ' शब्दावरून संवर्ग-विद्येचा मुद्धां शूद्राला अधिकार मानतां येणार नाहीं. आतां, जानश्रुतीला ' शूद्र ' असें जें म्हटलें आहे तें जानश्रुति हा शूद्र जातीचा मनुष्य आहे अशा अभिप्रायानें नव्हे, तर तथें ' शूद्र ' शब्दाचा अर्थ निराळाच आहे. शुच् म्हणजे शोक, आणि द्र म्हणजे प्राप्त होणें. येथें जानश्रुति शोकाप्रत प्राप्त झाला आहे, किंवा जानश्रुतीला शोक प्राप्त झाला आहे, किंवा जानश्रुति रैक्व ऋषीजवळ शोकानें प्राप्त झाला आहे. ह्यांपैकीं कोणत्याही अर्थानें जानश्रुतीला ' शूद्र ' असें म्हटलें आहे असें समजावें.

(सू. ३५) शिवाय ' जानश्रुति ' हा शूद्र जातीचा मनुष्य नव्हे, क्षत्रियच आहे असें त्या प्रकरणाचा विचार केला असतां सिद्ध होतें. ह्या संवर्ग-विद्येच्याच शेवटीं अर्थवादवाक्यामध्यें ' अभिप्रतारी ' आणि त्याचा उपाध्याय ' कापेय ' यांची कथा सांगितली आहे. आतां अभिप्रतारी हा चैत्ररथि (म्ह. चित्ररथाच्या वंशामध्यें उत्पन्न झालेला) असला पाहिजे. कारण ' कापेय ' हे चित्ररथाचे उपाध्याय आहेत असें ' तांड्य ' ब्राह्मणावरून सिद्ध होत आहे. आणि ' चैत्ररथि ' तर क्षत्रियच आहे अशाविषयीं स्पष्ट श्रुतिच प्रमाण आहे. यावरून अर्थांतच ' अभिप्रतारी ' हा क्षत्रिय आहे असें ठरतें. तेव्हां जानश्रुति देखील क्षत्रियच होय. कारण एकाच प्रकरणामध्यें ज्या अनेक लोकांच्या कथा सांगितलेल्या असतात ते सर्व बहुतकरून सारखेच असतात असा नियम आहे. शिवाय, ' जानश्रुतीनें आपला सारथि आरंभीं रैक्व ऋषीच्या शोधार्थ पाठविला ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. ह्या ऐश्वर्यावरूनही तो जानश्रुति क्षत्रिय आहे असें सिद्ध होतें. एकंदरींत शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें सिद्ध झालें.

(सू. ३६) शिवाय, शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसण्याचें कारण असें आहे कीं श्रुतीमध्यें ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन करतेवेळीं पुष्कळ ठिकाणीं ' उपनयन ' वगैरे संस्कार सांगितले आहेत. छांदोग्य उपनिषदामध्यें एके ठिकाणीं ' ब्रह्मविद्येकरतां आलेल्या लोकांचा उपनयन संस्कार न करतांच ' असें म्हटलें आहे. त्यावरूनही 'उपनयन' संस्काराची त्यांना योग्यता होती असें सिद्ध होतें; आणि शूद्राला तर संस्कार मुळींच नाहीं असें मनुस्मृतीमध्यें सांगितलें आहे.

(सू० ३७) छांदोग्य उपनिषदामध्यें एके ठिकाणीं असें सांगितलें आहे कीं 'जाबाल' हा खरें भाषण करीत असल्यामुळें शूद्र नव्हे असें गौतमाला वाटल्यावरून जाबालाला गौतमानें ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला. ह्यावरून शूद्राला अधिकार नाहीं हें सिद्ध होतें.

(सू० ३८) शिवाय ' शूद्रानें वेद ऐकूं नये ' असा स्मृतीमध्यें निषेध आहे. तसेंच, ' शूद्राच्या जवळ अध्ययन करूं नये ' असाही निषेध आहे. यावरून शूद्रानें अध्ययन करूं नये

असेंही सिद्ध होतें. कारण, त्याच्याजवळ गुरूला वेदाध्यापन करतां येत नाहीं आणि त्याला वेद ऐकतां येत नाहीं. आणि म्हणूनच वेदार्थ जाणण्याचा शूद्राला अधिकार नाहीं व त्याप्रमाणें आचरण करण्याचाही त्याला अधिकार नाहीं असेंही अर्थात् सिद्ध होतें. शिवाय,'शूद्राला ज्ञान देऊं नये ' असें सांगितलें आहे. तसेंच अध्ययन, यज्ञ, आणि दान हीं द्विजातीलाच सांगितलीं आहेत. आतां, जन्मांतरांच्या संस्कारामुळें ' विदुर ', 'धर्मव्याध ' वगैरे ज्या शूद्रांना ज्ञान प्राप्त होतें ते मात्र मुक्त होतात. कारण, ज्ञान प्राप्त झालें असतां त्याचें मोक्ष हें फल मिळत नाहीं असें कधींही होत नाहीं. शिवाय, महाभारतामध्यें इतिहासपुराणांचा अधिकार चारीही वर्णांना आहे असें सांगितलें आहे. वेदासंबंधींचा मात्र अधिकार शूद्रांना नाहीं असें सिद्ध झालें.]

शुगस्य तदनादरश्रवणात्तदाद्रवणात् सूच्यते हि ॥ ३४ ॥

३४ आपला अनादर ऐकिल्यावर ह्याला शोक (उत्पन्न झाला) ' त्या- (शोका-) चें (त्याला) आद्रवण आहे ' (असा ' शूद्र ' शब्दाचा अर्थ असल्यामुळें 'शूद्र' शब्दानें तो शोक) सुचविला जातो. (१०)

ज्याप्रमाणें मनुष्यांनाच अधिकार आहे या नियमाला अपवाद दाखवून देवादिकांनासुद्धां ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सांगितलें त्याप्रमाणें द्विजातींनाच अधिकार आहे ह्या नियमाला अपवाद दाखवून शूद्रालाही अधिकार आहे असें म्हणतां येईल काय ? अशी शंका येते ती दूर करण्याकरितां ह्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्मविद्येचा शूद्राला देखील अधिकार आहे. कारण, इच्छा आणि सामर्थ्य हीं (त्यांना) संभवतातच. शिवाय, ' म्हणून शूद्र हा यज्ञाला योग्य नाहीं ' (तै. सं. ७।१।१।६) या निषेधाप्रमाणें ' शूद्र हा ब्रह्मविद्येला योग्य नाहीं ' असा निषेध श्रुतीमध्यें कोठेंही सांगितलेला नाहीं. आतां, ' शूद्र अग्नी राखीत नाहींत[1] ' हें जें कर्माचा (शूद्राला) अधिकार नसण्याचें कारण आहे तें त्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं असें दाखवीत नाहीं. कारण, ' आहवनीय[2] ' वगैरे अग्नी जे राखीत नाहींत अशा मनुष्यांना ब्रह्मविद्या जाणतां येत नाहीं असें नाहीं. शिवाय, शूद्राला अधिकार आहे अशाविषयीं साधक चिन्ह आहे. कारण श्रवण करण्याची इच्छा करणारा आणि (जनश्रुतीच्या) पुत्राचा नातू असा जो जानश्रुति राजा त्याचा, संवर्गविद्येमध्यें[3] ' हें शूद्रा ! द्रव्यानें युक्त हा रथ गाईसहवर्तमान तुलाच असो ' (छां. ४।२।

---

१. अग्निहोत्र बाळगीत नाहींत.

२. अग्निहोत्र्याच्या घरीं जे तीन अग्नी असतात त्यांपैकीं एकाला ' आहवनीय ' असें नांव आहे.

३. संवर्ग म्हणजे आपल्यामध्यें सर्वांचा संग्रह करणारा असा जो वायु, त्याच्या मूळ स्वरूपाचें ज्ञान करून देणाऱ्या विद्येला ' संवर्ग-विद्या ' असें म्हणतात. ही ब्रह्मविद्येला अंगभूत अशी विद्या आहे.

३) या वाक्यांत 'शूद्र' या शब्दानें परामर्श केला आहे. शिवाय, शूद्र जातीमध्यें ते उत्पन्न झाले असले तरी विदुर वगैरे लोकांना उत्कृष्ट ज्ञान प्राप्त झालें असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां ब्रह्मविद्येचा शूद्राला अधिकार आहे असें सिद्ध झालें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वेदाचें अध्ययन नसल्यामुळें शूद्राला अधिकार नाहीं. कारण, ज्यानें वेदाचें अध्ययन केलें आहे आणि ज्यानें वेदाचा अर्थ जाणला आहे त्यालाच वैदिक गोष्टींचा अधिकार आहे. आतां, शूद्राला मुळीं वेदाचें अध्ययनच नाहीं. कारण, उपनयनझाल्यानंतर वेदाचें अध्ययन करावें असें सांगितलें आहे. आणि उपनयन तर तीन वर्णांनाच सांगितलें आहे. आतां, शूद्राला ब्रह्मज्ञानाची इच्छा आहे खरी, पण ती (ब्रह्मज्ञानाचें) सामर्थ्य नसतांना अधिकाराचें कारण होत नाहीं. सामर्थ्यामध्यें सुद्धां केवळ लौकिक सामर्थ्य अधिकाराचें कारण होत नाहीं. कारण, शास्त्रीय गोष्टींमध्यें शास्त्रीय सामर्थ्याची जरूर आहे; आणि (शूद्रांना) शास्त्रीय सामर्थ्य नाहीं. ही गोष्ट त्यांना वेदाध्ययन जरूर नाहीं या म्हणण्यानेंच सिद्ध होते. शिवाय, म्हणून 'शूद्र हा यज्ञाला योग्य नाहीं' असें जें म्हटलें आहे तें युक्तीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें शूद्र हा ब्रह्मविद्येला देखील योग्य नाहीं असें सुचवितें. कारण, (दोन्ही ठिकाणीं) युक्ति सारखीच आहे. आतां संवर्ग-विद्येमध्यें ' शूद्र ' हा शब्द सांगितलेला आढळतो हें शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे या गोष्टीचें चिन्ह आहे असें तूं मानतोस. पण युक्तीचा अभाव असल्यामुळें तें चिन्ह होऊं शकत नाहीं. कारण, युक्ति सांगितली असली तरच एखादें चिन्ह एखाद्या गोष्टीचें सूचक होऊं शकतें. पण येथें तर मुळींच युक्ति सांगितली नाहीं. शिवाय, हा शूद्र शब्द संवर्गविद्येमध्यें आला असल्यामुळें या ' शूद्र ' शब्दावरून फक्त एका संवर्गविद्येचाच शूद्राला पाहिजे तर अधिकार येईल, सर्व विद्यांचा येणार नाहीं. परंतु खरोखर रीतीनें पाहतां हा (शूद्रशब्द) अर्थवादवाक्यामध्यें आला असल्यामुळें कोणत्याच गोष्टीचा शूद्राला अधिकार देण्याविषयीं तो समर्थ होत नाहीं. शिवाय, हा शूद्र शब्द ज्याला अधिकार आहे अशा मनुष्यासंबंधानेंही लावतां येतो. कसा तें सांगतों:—" अरे ? ह्या अशा क्षुद्र मनुष्याच्या

४. ब्रह्मज्ञान.

५. शरीर इंद्रियें शाबूत असणें. शरीरसामर्थ्य असलें तरच श्रवण, मनन वगैरे करतां येतात.

६. उपनयन वगैरे संस्कारांमुळें प्राप्त झालेली जी योग्यता तिला ' शास्त्रीय सामर्थ्य ' असें म्हटलें आहे.

७. यथाशास्त्र वेदाध्ययन नसणें या युक्तीवरून.

८. वरील युक्तीवरून जसा यज्ञाचा अधिकार नाहीं तसा ब्रह्मविद्येचाही नाहीं.

९. ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत अशा इतर विद्यांचा आणि ब्रह्मविद्येचा.

१०. या वाक्यांत ' ही विद्या द्रव्यानें प्राप्त होणारी नव्हे ' अशी ह्या विद्येची प्रशंसा केली आहे म्हणून हें अर्थवादवाक्य होय. जी गोष्ट इतर प्रमाणाशीं विरुद्ध असते ती केवळ अर्थवादवाक्यावरून सिद्ध होत नाहीं. कारण दुसऱ्याची केवळ स्तुति किंवा निंदा दाखविणें हाच अर्थवादवाक्यांचा उद्देश होय.

संबंधानें ' जणूं काय हा रथवाला रैक्वच आहे ' असें बोलतोस " (छां. ४।१।३) ह्या हंसाच्या भाषणावरून आपला अनादर ऐकून (जनश्रुतीच्या) पुत्राचा नातू जो जानश्रुति राजा त्याला शोक उत्पन्न झाला. तो शोक रैक्व ऋषीनें ' आपल्याला अप्रत्यक्ष देखील गोष्ट समजते ' असें दाखवण्याकरितां ह्या ' शूद्र ' शब्दानें सुचविली आहे असें समजतें. कारण, शूद्र जातीच्या मनुष्याला अधिकार नाहीं. (शंकाः–) आतां जनश्रुतीला झालेला शोक शूद्र शब्द कसा सुचवितो ? उत्तरः– त्या (शोका–) चें (त्याला) आद्रवण आहे असा शूद्र शब्दाचा अर्थ असल्यामुळें. याचा अर्थः-शोकाप्रत द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); किंवा शोक ज्याला द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); (किंवा शोकाच्या योगानें रैक्व ऋषीप्रत द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); (असा येथें ' शूद्र ' शब्दाचा) अवयवार्थ[13] संभवतो. पण (शूद्र जातीचा मनुष्य) असा रूढार्थ संभवत नाहीं. शिवाय, जानश्रुतीला शोक झाला ही गोष्ट या आख्यायिकेमध्यें स्पष्ट सांगितलेली आढळते. (३४)

क्षत्रियत्वगतेश्चोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् ॥ ३५ ॥

३५ आणखी पुढें (सांगितलेल्या) चैत्ररथाबरोबर (निर्देश केला आहे) या चिन्हावरून ' क्षत्रिय आहे ' असें ज्ञान होत असल्यामुळें (तो जानश्रुति शूद्र जातीचा नव्हे) (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही जानश्रुति हा शूद्र जातीचा मनुष्य नव्हे. प्रकरणाचा विचार केला असतां हा (जानश्रुति) क्षत्रिय आहे असें पुढें (सांगितलेल्या) चैत्ररथ-

---

११. बैलाच्या किंवा घोड्याच्या गाडींत बसून जाणारा.

१२. जानश्रुति नांवाचा कोणी एक मोठा दानशूर राजा होता. तो ग्रीष्म ऋतूमध्यें रात्रीं आपल्या वाड्याच्या गच्चीवर निजला असतां त्याच्या गुणांनीं संतुष्ट झालेले देव किंवा ऋषी ब्रह्मज्ञानाकडे राजाचें मन वळवावें या हेतूनें हंसांच्या रूपानें तेथें प्राप्त झाले. त्या हंसांपैकीं मागील हंस पुढच्या हंसाला म्हणतो:—' अरे ! ह्या राजाचें हें प्रज्वलित तेज आहे; ह्याच्या जवळून गेलास तर जळशील. ' पुढील हंस उत्तर करतो:—अरे; हा राजा म्हणजे यःकश्चित् क्षुद्र प्राणी आहे; आणि तूं तर जणूं काय हा रैक्व ऋषीच आहे असें समजतोस. ' (रैक्व ऋषि हा त्या वेळीं मोठा प्रसिद्ध ब्रह्मज्ञानी असे.) हंसाचा हा संवाद ऐकून राजाला शोक झाला. नंतर त्यानें आपल्या सारथ्याला पाठवून रैक्व ऋषीचा शोध करवून रैक्व ऋषीला शरण गेला. आणि रथ, गाई वगैरे नजराणा ऋषीपुढें ठेविला. पण ' हे शूद्रा ! हें सर्व तुलाच असो ' असें रैक्व ऋषीनें राजाला सांगितलें. ही आख्यायिका छांदोग्य-उपनिषदामध्यें वर्णिली आहे. आतां हंसाच्या भाषणानें जानश्रुति राजाला शोक झाला ही गोष्ट रैक्व ऋषीच्या डोळ्यासमोर न घडतांही अंतर्ज्ञानानें त्याला समजली हें राजाच्या ध्यानांत यावें म्हणूनच मुद्दाम रैक्व ऋषीनें जानश्रुतीला शूद्रा ! असें सूचक संबोधन दिलें आहे.

१३. ' शुच् ' आणि द्र असे शूद्र शब्दाचे दोन अवयव आहेत. शुच् म्हणजे शोक त्याप्रत ' द्र ' म्हणजे प्राप्त झालेला.

१. चित्ररथाच्या वंशांतला.

अभिप्रतारी या नांवाच्या क्षत्रियाबरोबर याचा (एकाच संवर्गविद्येमध्यें) निर्देश केला आहे या चिन्हावरून समजतें. कारण, पुढें ' कापेयं-शौनकं आणि काक्षसेनि-अभिप्रतारी या दोघांना आचारी वाढीत असतां एका ब्रह्मचाऱ्यानें भिक्षा मागितली ' (छां. ४।३।५) ह्या संवर्ग-विद्येच्या वाक्यशेषामध्यें चैत्ररथि-अभिप्रतारी या नांवाचा क्षत्रिय सांगितला आहे. आतां हा अभिप्रतारी चैत्ररथि आहे असें त्याचा कापेयाशीं संबंध सांगितल्यावरून समजावें. कारण ' कापेयांनीं चित्ररथाकडून हा (द्विरात्र नामक) यज्ञ करविला ' (तांड्य-ब्रा. २०।१२।५) या श्रुतीवरून चित्ररथाचा कापेयाशीं संबंध आहे असें समजतें. आणि एका वंशांतील लोकांचे बहुतकरून एकाच वंशांतील लोक याजक (यज्ञ करणारे) असतात. आणि ' त्या-(चित्ररथा-) पासून चैत्ररथि नांवाचा एक क्षत्रिय राजा झाला ' ह्या वाक्यामध्यें ' क्षत्रिय राजा ' असें म्हटलें आहे, म्हणून हा (चैत्ररथि) क्षत्रिय आहे असें जाणावें. आतां, एकाच (संवर्ग-) विद्येमध्यें अभिप्रतारी नांवाच्या क्षत्रियाबरोबर जानश्रुतीचा निर्देश केला असल्यामुळें तो जानश्रुति देखील क्षत्रिय आहे असें सूचित होतें. कारण, बहुतकरून सारख्या लोकांचाच एकत्र निर्देश केला जातो. शिवाय ' सारथ्याला पाठविणें ' वगैरे ऐश्वर्याचीं चिन्हें जानश्रुतीसंबंधानें सांगितलीं असल्यामुळें ' जानश्रुति हा क्षत्रिय आहे ' असें समजतें. तेव्हां, यावरून ' शूद्र जातीच्या मनुष्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (३५)

संस्कारपरामर्शात् तदभावाभिलापाच्च ॥ ३६ ॥

३६ संस्काराचा परामर्श केला असल्यामुळें आणि (शूद्राला) त्या-(संस्कारा-) चा अभाव सांगितला असल्यामुळें (शूद्राला अधिकार नाहीं). (१०)

---

२. कपि-गोत्रांत उत्पन्न झालेला.

३. हा अभिप्रतारी राजाचा उपाध्याय होता. (आनं.)

४. कक्षसेनाच्या वंशांतला.

५. हा चैत्ररथि आणि सूत्रांतील चैत्ररथ एकच होत.

६. संवर्ग-विद्येची प्रशंसा करावी या हेतूनें चैत्ररथि-अभिप्रतारीचा इतिहास येथें सांगितला आहे.

७. वाक्यशेषामध्यें नुसता अभिप्रतारी सांगितला आहे. त्याला चैत्ररथि असें म्हटलें नाहीं. पण चैत्ररथि असें म्हटल्याशिवाय तो क्षत्रिय आहे असें म्हणतां येत नाहीं. आतां चैत्ररथि हा क्षत्रिय आहे हें पुढें स्पष्ट केलेंच आहे. म्हणून अभिप्रतारी हा चैत्ररथि आहे असें येथें म्हटलें आहे.

८. दोन रात्रभर चालणारा यज्ञ.

९. वगैरे या शब्दानें रथ व गाईचा नजराणा देणें हें घ्यावें. सूत्र ३४ टीप १२ पहा.

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाहीं. ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक वाक्यांमध्यें उपनयन वगैरे संस्कारांचा परामर्श केला आहे. उदा०— ' त्याचें उपनयन केलें ' (शत. ब्रा. ११।५।३।१३), ' हे भगवन् ! मला शिकवा असें म्हणून (नारद सनत्कुमाराच्या) जवळ गेला ' (छां. ७।१।१); ' वेदपारंगत, सगुण ब्रह्माचें अनुष्ठान करणारे आणि परब्रह्माला शोधणारे असे ते लोक ह्या (पिप्पलाद) तें सर्व सांगेल म्हणून हातामध्यें समिधा घेऊन भगवान् पिप्पलादाच्या जवळ गेले ' (प्र. १।१). ' त्यांचें उपनयन न करतांच (अश्वपति त्यांना म्हणाला) ' (छां. ५।११।७) हें वाक्यही ' उपनयन सर्वत्र पाहिजे ' असें दाखवतें. आतां ' शूद्र हा चौथा वर्ण एकजाति आहे ' (मनु. १०।४) ह्या स्मृतीमध्यें ' एकजाति ' असें म्हटलें असल्यावरून आणि ' शूद्राला कांहीं पातकें नाहीं व तो संस्काराला योग्य नाहीं ' (मनु. १०।१२६) इत्यादि म्हटलें असल्यावरून शूद्राला कोणताही संस्कार नाहीं असें सिद्ध होतें. (३६)

तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः ॥ ३७ ॥

३७ तो (शूद्र) नव्हे असा निश्चय झाल्यानंतर प्रवृत्ति झाली आहे म्हणूनही (शूद्राला अधिकार नाहीं). (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाहीं : ' जो ब्राह्मण नव्हे तो असें भाषण करणार नाहीं; हे सोम्ये ! समिधा आण, तुझें उपनयन करतो, तूं खरेपणा टाकला नाहींस ' (छां. ४।४।५) ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या चिन्हावरून खऱ्या

१. (सू. ३६) 'उपदेश घेण्याकरितां विधिपूर्वक गुरूच्या जवळ जाणें' ह्याला 'उपनयन' म्हणतात. 'वगैरे' शब्दानें ' अध्ययन करणें ' तसेंच ' गुरूची सेवा करणें ' हें घ्यावें.

२. अश्वपति राजाकडे कांहीं ब्राह्मण त्याचे शिष्य होण्याकरितां गेले, त्या वेळीं ' तुमचें उपनयन झालें पाहिजे ' असा त्यानें आग्रह धरला नाहीं. तेव्हां या एका ठिकाणीं उपनयन संस्काराची आवश्यकता नाहीं असें स्पष्ट सांगितल्यावरून सामान्यतः ह्या सर्व ठिकाणीं उपनयन संस्काराची आवश्यकता आहे असें सिद्ध होतें.

३. पहिल्या तीन वर्णांना उपनयन संस्कार असल्यामुळें त्यांच्या दोन जाती (जन्म) आहेत. पण शूद्राला तो संस्कार नसल्यामुळें त्याला एकच जाति (जन्म) आहे, म्हणजे तो एकजाति आहे असें धर्मशास्त्रांत मानलें आहे.

४. निषिद्ध पदार्थ भक्षण केल्यानें ब्राह्मण वगैरेंनाच पातक लागतें, शूद्राला लागत नाहीं असें धर्मशास्त्राचें मत आहे.

१. (सू. ३७) खरें. जाबाल नांवाचा मुलगा उपदेशाकरितां गौतमाजवळ गेला असतां त्याला गौतमानें ' तुझें गोत्र काय ?' असें विचारलें. तेव्हां त्यानें खोटें भाषण न करतां ' मला माझें गोत्र माहीत नाहीं ' असें खरें भाषण केलें आहे.

२. गौतमानें जाबालाला हे सोम्य ! (म्ह. अरे बाबा !) अशी हांक मारली आहे.

भाषणाच्या योगानें जाबाल हा शूद्र नव्हे असें निश्चित केल्यानंतर त्याचें उपनयन करण्याविषयीं आणि त्याला उपदेश करण्याविषयीं गौतम प्रवृत्त झाला आहे असें समजतें. (३७)

श्रवणाऽध्ययनार्थप्रतिषेधात् स्मृतेश्च ।। ३८ ।।

३८ श्रवण, अध्ययन आणि वैदिक गोष्टीं-(चें ज्ञान आणि आचरण) यांचा स्मृतीमध्यें निषेध केला आहे म्हणूनही (शूद्राला अधिकार नाहीं). (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाहीं : ह्या-(शूद्रा-)ला श्रवण, अध्ययन आणि वैदिक गोष्टीं-(चें ज्ञान आणि आचरण) यांचा स्मृतीमध्यें निषेध सांगितला आहे. वेदाच्या श्रवणाचा निषेध, वेदाच्या अध्ययनाचा निषेध, आणि त्या वेदांत सांगितलेल्या गोष्टींच्या ज्ञानाचा व त्या गोष्टींचें आचरण करण्याचा निषेध स्मृतीमध्यें शूद्राला सांगितला आहे. त्यांपैकीं श्रवणाचा निषेध याप्रमाणें:— ' आतां वेद ऐकणाऱ्या ह्या (शूद्रा-) चे कान शिसें आणि लाख यांनीं भरावे '; ' शूद्र म्हणजे पादयुक्त केवळ श्मशानच होय, म्हणून शूद्र जवळ असतांना (वेदाचें) अध्ययन करूं नये '. वरील दुसऱ्या वाक्यावरूनच अध्ययनाचाही निषेध समजावा. कारण ज्याच्या जवळ सुद्धां वेदाचें अध्ययन करावयाचें नाहीं तो (गुरुमुखानें) वेद ऐकिल्यावांचून त्या वेदाचें कसें अध्ययन करील? शिवाय ' वेदाचा उच्चार केला असतां (शूद्राच्या) जिव्हेचा छेद होतो आणि (वेदाचें) धारण केलें असतां शरीर भग्न होतें ' असेंही (स्मृतीमध्यें) सांगितलें आहे. वरील श्रवणाच्या आणि अध्ययनाच्या निषेधावरून वैदिक गोष्टींच्या ज्ञानाचा व त्या गोष्टींचें आचरण करण्याचाही निषेध अर्थांतच सिद्ध होतो. शिवाय ' शूद्राला मति देऊं नये ' आणि ' अध्ययन, यज्ञ आणि दान यांचा (अधिकार) द्विजातींनाच आहे ' असेंही सांगितलें आहे. आतां विदुर, धर्मव्याध वगैरे ज्या

१. जो वेदाचें अध्ययन करणार नाहीं त्याला वेदाच्या अर्थाचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, शब्दाचें ज्ञान झाल्याशिवाय अर्थाचें ज्ञान होत नाहीं. आणि ज्याला वेदार्थ माहीत नाहीं त्याला त्याप्रमाणें आचरण करतां येत नाहीं हें सांगावयाला नकोच.

२. ज्ञान.

३. सू. ३६ टी. ३ पहा.

४. ' विदुर ' हा व्यासापासून झालेला दासी-पुत्र होता. हा मोठा शहाणा असून कौरव-पांडवांना योग्य सल्ला देत असे, व हा मोठा ब्रह्मनिष्ठ होता असें भारतांत प्रसिद्ध आहे.

५. ' धर्मव्याध ' हा पूर्व-जन्मीं ब्राह्मण होता. त्याचा कोणी एक राजा स्नेही असे, व त्यामुळें त्याला धनुर्विद्या प्राप्त झाली होती. एके वेळीं त्या राजाबरोबर धर्मव्याध हा मृगये-करतां गेला असतां त्यानें चुकून एका ऋषीला बाण मारला. नंतर ऋषीनें ' तूं व्याध होशील '

शूद्रांना पूर्वी (जन्मांतरीं) केलेल्या संस्कारांमुळें ज्ञान उत्पन्न झालें आहे, (त्यांच्या ज्ञानाच्या) फलप्राप्तीला कोणी आड येऊं शकत नाहीं. कारण ज्ञानाचें फल अवश्य प्राप्त होणारें आहे. शिवाय, ' चारी वर्णांकडून (इतिहास-पुराणांचें) श्रवण करवावें ' (महाभार.) ह्या वाक्यांत इतिहास-पुराणांच्या ज्ञानाचा चारी वर्णांना अधिकार आहे असें सांगितलें आहे. ' वेदासंबंधीं मात्र अधिकार शूद्रांना नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (३८)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें एकोणचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३९) काठक-उपनिषदामध्यें 'ह्या जगाची हालचाल प्राणामुळें होत आहे, आणि हें मोठें भयंकर वज्र आहे; जे ह्याला जाणतात ते मुक्त होतात ' असें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं ' प्राण ' कोणता आणि ' भयंकर वज्र ' कोणतें हें समजत नसल्यामुळें संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'प्राण' म्हणजे 'प्राणवायु' असावा. कारण लोकामध्यें तसेंच प्रसिद्ध आहे. तसेंच ' वज्र ' देखील जें ' प्रसिद्ध वज्र ' आहे तेंच असावें. शिवाय, ' ह्या जगाची हालचाल करविणें ' हें ऐश्वर्य वायूला सांगितलें आहे. तसेंच, ' भयंकर वज्र ' देखील वायूपासून उत्पन्न होत आहे. कारण वाऱ्याचाच पर्जन्यरूपानें परिणाम झाला असतां विजा, मेघ, वर्षाव, आणि गर्जना उत्पन्न होतात असें लोक म्हणतात; व ह्या गर्जनेलाच ' वज्राचा शब्द ' असें म्हणतात. शिवाय, मोक्ष देखील वायूच्या ज्ञानानेंच प्राप्त होतो असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां, एकंदरींत येथें वायूच घ्यावा असें सिद्ध होतें. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें ' प्राण ' शब्दानें ' ब्रह्म ' च घ्यावें. कारण, मागच्या वाक्यांत आणि पुढच्या वाक्यांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे. मागच्या वाक्यामध्यें ' ब्रह्म लोकांचा आश्रय आहे ' असें वर्णन केलें आहे, आणि ह्या वाक्यामध्येंही ' प्राणामुळें जग कंपित होतें ' असें जें म्हटलें आहे त्याचाही भावार्थ ' प्राण (ब्रह्म) जगाचा आश्रय आहे ' असाच आहे. कारण, जर प्राण हा जगाचा आश्रय नसेल तर जग प्राणामुळें कंपित होणार नाहीं. 'प्राण' या शब्दाचा 'ब्रह्म' हा अर्थ बृहदारण्यक उपनिषदामध्येंही आढळतो. शिवाय, ' सर्व जगाला कंपित करणें ' हें देखील ' प्राण ' शब्दाचा ' ब्रह्म ' अर्थ घेतला तरच जुळतें. कारण, प्राणवायूमध्यें हें सामर्थ्य नाहीं असें ह्या काठक उपनिषदांतीलच मागील वाक्यावरून सिद्ध होतें. तसेंच पुढच्या वाक्यामध्येंही ब्रह्माचेंच वर्णन केलें आहे; आणि तें ज्या तऱ्हेनें तेथें केलें आहे त्या तऱ्हेनेंच येथें केलें आहे. कारण, पुढें ' ब्रह्म हें सर्वांच्या भयाला कारण आहे ' असें सांगितलें आहे; आणि येथें ' हें भयकर वज्र आहे ' असें म्हणण्याचा भावार्थही तोच आहे. कारण, परमात्मा हा वज्रासारखा भय उत्पन्न करणारा आहे. म्हणूनच त्याला ' वज्र ' असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें राजाच्या हातांत वज्र दृष्टीस पडलें म्हणजे भीतीनें लोक त्याच्या आज्ञेप्रमाणें वागतात, त्याप्रमाणेंच ह्या परमात्म्याच्या भयानें सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व नियमानें वागतात. आणि असेंच तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें हुबेहूब वर्णन केलें

असा त्याला शाप दिला. पुढें धर्मव्याधानें त्याची प्रार्थना केली. त्या ऋषीनें सांगितलें कीं तूं व्याध तर होशीलच; पण मोठा धर्म जाणणारा होशील, आणि मोठ्या योग्यतेला चढशील. त्याप्रमाणें तो पुढील जन्मीं व्याध झाला. हा मोठा धर्मनिष्ठ असे; म्हणून ह्याला ' धर्मव्याध ' म्हणत. हा मोठा ब्रह्मनिष्ठ होता.

आहे. शिवाय, 'ह्या प्राणाच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होतो' म्हणून सांगितलें आहे. त्यावरून 'प्राण' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, वायूच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होत नाहीं. म्हणूनच श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें 'मोक्षाला आत्मज्ञानावांचून दुसरें साधन नाहीं' असें सांगितलें आहे. आतां, वायूच्या ज्ञानानेंही मनुष्य मुक्त होतो असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें जें सांगितलें आहे तें आमच्या मनुष्यांच्या तुलनेनें सांगितलें आहे; खरें नव्हे. कारण, वायूच्या ज्ञानानें जरी मनुष्य वायुरूप झाला, तरी त्या (वायू-) ला मरण ('नाश) आहेच. फक्त मनुष्या-इतकें लवकर मरण नाहीं एवढेंच काय तें समजून त्याला 'मुक्त' असें म्हटलें आहे. कारण, बृहदारण्यकामध्येंच परमात्म्याशिवाय बाकीच्या सर्व वस्तू विनाशी आहेत असें सांगितलें आहे. शिवाय येथें 'प्राण' शब्दाचा अर्थ 'परमात्मा' आहे असें प्रकरणावरूनही सिद्ध होत आहे. कारण, ह्या काठक उपनिषदामध्यें पूर्वीं परमात्म्याच्या संबंधानेंच प्रश्न केला आहे. तेव्हां 'प्राण' या शब्दाचा अर्थ 'परमात्मा'च होय असें सिद्ध झालें.]

कम्पनात् ॥ ३९ ॥

३९ (जग) कंप पावतें (असें सांगितलें आहे) म्हणून (प्राण म्हणजे परमात्माच होय). (११)

ओघानें आलेला अधिकाराचा विचार संपला. आतां 'वेदान्तवाक्यार्थांचा विचार' हा जो आपला प्रकृत विषय त्याकडे वळूं या. "उत्पन्न झालेलें हें एकंदर सर्व जग प्राणामुळें कंपित होतें (सं. 'एजते'); हें मोठें भयंकर उगारलेलें वज्र आहे; जे ह्याला जाणतात ते मुक्त (सं. 'अमृत') होतात "(का.२।६।२) या वाक्यांत 'एज्' हा धातु 'कंप पावणें' या अर्थीं आहे या गोष्टीला अनुलक्षून सूत्रकारांनीं या वाक्यावर कटाक्ष ठेविला आहे. ह्या वाक्यामध्यें 'हें सर्व जग प्राणामुळें हालतें, आणि वज्र नांवाचें भयंकर असें कांहीं तरी उगारलेलें आहे; आणि त्याच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. आतां, ह्या ठिकाणीं 'प्राण' कोण, व 'भयंकर वज्र' कोण, हें समजत नसल्यामुळें (त्यांविषयीं) विचार करणें जरूर आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण हा प्रसिद्धीवरून पंचवृत्ति[1] वायूच होय; आणि प्रसिद्धीवरूनच वज्र म्हणजे अशनि होय; आणि अशा रीतीनें येथें वायूचें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. कसें तें सांगतों. हें सर्व जग प्राण नांवाच्या पंचवृत्ति वायूमध्यें स्थित होऊन त्याच्यामुळें हालतें, आणि हें मोठें भयंकर वज्र वायूमुळेंच उगारलें आहे. कारण, वायूच पर्जन्यरूपानें प्रादुर्भूत झाला म्हणजे विजा, मेघ, वर्षाव आणि वज्र (गरजणें) हीं प्रादुर्भूत होतात असें लोक म्हणतात. हें 'अमरत्व' देखील वायूच्या ज्ञानानेंच प्राप्त होतें. हीच गोष्ट दुसऱ्या श्रुतींत सांगितली आहे:— 'वायु हाच प्रत्येक वस्तु आहे, वायु हाच सर्व वस्तु आहे, जो याप्रमाणें

---

१. 'प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान अशा पांच प्रकारचा जो वायु त्याला पंचवृत्ति वायु असें म्हटलें आहे.

जाणतो तो मृत्यूला जिंकतो ' (बृ. ३।३।२). तेव्हां प्रकृत वाक्यामध्यें तोच वायु सांगितला आहे असें समजावें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— प्रकृत वाक्यामध्यें ब्रह्मच विवक्षित आहे असें समजावें. कशावरून ? मागलें व पुढलें प्रकरण पाहिल्यावरून. कारण, ह्या ग्रंथांतील पूर्वीच्या आणि पुढच्या भागांमध्यें ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलेलें नजरेस येतें. मग येथें मध्येंच एकाएकीं वायूचें प्रतिपादन केलें आहे असें कसें समजावें ? या वाक्याच्या मागें ' तेंच शुद्ध, तेंच ब्रह्म होय; त्यालाच अमृत म्हणतात; त्याच्या आश्रयानें सर्व लोक राहिले आहेत; त्याचें उल्लंघन कोणीही करीत नाहीं ' (का. ५।८) या वाक्यांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे. तेंच ब्रह्म येथें जवळ असल्यामुळें, आणि ' सर्व जग प्राणामुळें कंपित होतें ' यावरून तें लोकांचा आश्रय आहे अशी ओळख पटत असल्यामुळें येथेंही त्याच ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे असें समजतें. प्राण या शब्दाचा देखील ' परमात्मा ' याच अर्थीं येथें प्रयोग केला आहे. कारण, (परमात्म्याला) ' प्राणाचा प्राण ' (बृ. ४।४।१८) असें म्हटलेलें आढळतें. ' कंपित करणें ' हें देखील परमात्म्यालाच जुळतें; केवळ वायूला जुळत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:— ' कोणीही मनुष्य प्राणामुळें आणि अपानामुळें जगत नाहीं; तर हे दोघे (प्राण व अपान) ज्याच्या आश्रयानें आहेत त्या अन्य (वस्तू-) मुळेंच सर्व लोक जगतात ' (का. २।५।५). पुढें देखील ' ह्याच्या भयानें अग्नि प्रकाशतो, ह्याच्या भयानें सूर्य प्रकाशतो, ह्याच्या भयानेंच इंद्र, वायु, आणि पांचवा मृत्यु हे (आपआपलीं कर्तव्यें करण्याकरितां) धांवत असतात ' (का. ६।३) या वाक्यांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे, वायूचें प्रतिपादन केलें नाहीं. कारण तें, वायूसहवर्तमान सर्व जगाच्या भयाचें कारण आहे असें येथें सांगितलें आहे. तेंच ब्रह्म ह्या ठिकाणीं जवळ असल्यामुळें, आणि तेंच भयाचें कारण आहे अशी ' मोठें भयंकर वज्र उगारलेलें आहे ' यावरून ओळख पटत असल्यामुळें तेंच ब्रह्म येथेंही सांगितलें आहे असें समजतें. 'वज्र' या शब्दाचा देखील 'भयाचें कारण' असा सामान्य अर्थ घेऊन तो शब्द येथें गौण रीतीनें ब्रह्माला लावला आहे. ज्याप्रमाणें ' जर मी ह्याच्या आज्ञेप्रमाणें करणार नाहीं, तर हें उगारलेलें वज्र माझ्या मस्तकावर पडेल ' अशा भयामुळें नियमानें लोक राजाच्या आज्ञा पाळतात, त्याप्रमाणें ह्या परमात्म्यालाच भिऊन अग्नि, वायु, सूर्य वगैरे हें सर्व जग नियमानें आपआपल्या कर्तव्याविषयीं प्रवृत्त होत आहे, म्हणून ब्रह्माला भयंकर वज्राची उपमा दिली आहे. याप्रमाणेंच ब्रह्माच्या संबंधानें दुसरीकडे श्रुति आहे. उदा०:— ' ह्याच्या भयानें वारा वाहतो, ह्याच्या भयानें सूर्य उगवतो, ह्याच्या भयानें अग्नि इंद्र आणि पांचवा मृत्यु हे (आपआपलीं कर्तव्यें करण्याकरितां) धांवतात ' (तै. २।८।१). तसेंच येथें मोक्ष हें फल सांगितलें आहे, म्हणूनही येथें ब्रह्मच सांगितलें आहे असें समजतें. कारण ' त्या (ब्रह्मा-) लाच जाणून मृत्यूच्या पार जातो; (मृत्यूच्या पार) जाण्याला दुसरा मार्ग नाहीं ' (श्वे. ६।१५) या मंत्रावरून ' ब्रह्मज्ञानापासूनच मोक्ष प्राप्त होतो ' असें समजतें. आतां, कांहीं ठिकाणीं ' वायूच्या ज्ञानाचें फल मोक्ष

आहे ' असें जें सांगितलें आहे तें केवळ सापेक्ष होय. कारण, त्या ठिकाणींच दुसऱ्या प्रकरणाचा आरंभ करून[३] त्यामध्यें परमात्म्याचें प्रतिपादन करून पुढें ' ह्याहून अन्य विनाशी आहे ' (बृ. ३।४) ह्या वाक्यांत ' वायु वगैरे (पदार्थ) विनाशी आहेत ' असें सांगितलें आहे. शिवाय, प्रकरणावरून देखील येथें परमात्म्याचाच निश्चय होत आहे. कारण ' धर्माहून निराळें, अधर्माहून निराळें, कार्यकारणांहून निराळें, आणि भूत व भविष्य यांहून निराळें, असें जें तूं पहातोस तें सांग ' (का. १।२।१४) या मागील वाक्यांत परमात्म्याच्या संबंधानेंच (नचिकेतसानें) प्रश्न केला आहे. (३९)

[आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू. ४०) छांदोग्य उपनिषदाच्या आठव्या अध्यायामध्यें ' ज्ञानी मनुष्याला ज्योतीची प्राप्ति होते ' असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं ' ज्योति ' या शब्दानें पंचमहाभूतांपैकीं ' तेज ' घ्यावें, किंवा ' परमात्मा ' घ्यावा, असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ' ज्योति ' या शब्दानें सूर्य वगैरे प्रसिद्ध ' तेजच ' घ्यावें. कारण, ' ज्योति ' या शब्दाचा तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. पूर्वी (सू. १।१।२४) या छांदोग्य उपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील एका वाक्यामध्यें ' ज्योति ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद करून तेथें ' ज्योति ' या शब्दाचा ' प्रसिद्ध तेज ' हा स्वतःचा अर्थ टाकून ' परमात्मा ' हाच अर्थ घ्यावा असें प्रकरणावरून सिद्ध केलें आहे. पण, येथें त्याप्रमाणें ' ज्योति ' या शब्दाचा स्वतःचा अर्थ टाकण्याचें कांहींच कारण दिसत नाहीं. शिवाय, ' हा जेव्हां शरीर सोडतो तेव्हां किरणांच्या योगानें वर जातो म्हणजे अर्थात् सूर्याप्रत जातो ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ' ज्योति ' या शब्दानें सूर्य वगैरे ' तेजच ' घेतलें पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्योति ' या शब्दानें ' परब्रह्म 'च घ्यावें. कारण, ह्या प्रकरणाच्या आरंभीं ' मी आत्म्याचें वर्णन करतों ' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. प्रकरणाच्या मध्येंही ' मी ह्या (परमात्म्या)-चेंच व्याख्यान करतों ' असें म्हटलें आहे. शिवाय, शरीररहित होण्याचा उपाय म्हणून ज्योतीची प्राप्ति सांगितली आहे. म्हणूनही ज्योति या शब्दानें परब्रह्मच घेतलें पाहिजे. जर ज्योति या शब्दानें सूर्य वगैरे तेज घेतलें, तर त्याची प्राप्ति झाली तरी शरीररहित होण्याचा संभव नाहीं. कारण, ब्रह्मावांचून इतर सूर्य वगैरे सर्वांना शरीर आहेच. शिवाय ज्योतीला ' पर ' असें विशेषण दिलें आहे. आणि त्या ज्योतीलाच पुढें ' उत्तम पुरुष ' असें म्हटलें आहे; म्हणूनही ' ज्योति ' या शब्दानें ' परमात्मा 'च घेतला पाहिजे. आतां ' सूर्याप्रत जातो ' असें जें म्हटलें आहे तें खऱ्या मोक्षाच्या अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं. कारण, खऱ्या मोक्षामध्यें ' शरीर सोडणें ' आणि ' किरणाच्या द्वारानें वर जाणें ' ह्या दोन्ही गोष्टींचा कांहीं संबंध नसतो असें आम्ही पुढें सांगूं.]

---

२. वायु जरी नाश पावतो तरी तो मनुष्यापेक्षां जास्त वेळ टिकतो. म्हणून जरी तो वस्तुतः अमर नाहीं तरी मनुष्याच्या दृष्टीनें पाहतां तो अमर (अधिक वेळ टिकणारा) आहे. अशा रीतीनें वायूच्या ज्ञानाचें मोक्ष हें गौण फल होय.

३. बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या ब्राह्मणांत वायूच्या उपासनेचें प्रकरण संपवून चौथ्या ब्राह्मणांत ' नंतर उषस्तानें आत्म्याबद्दल प्रश्न विचारला ' या वाक्यांत आत्म्याचें प्रकरण आरंभिलें आहे.

ज्योतिर्दर्शनात् ॥ ४० ॥

४० ज्योति म्हणजे (ब्रह्म होय); कारण (ब्रह्मच) दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. (१२)

' हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' (छां. ८।१२।३) अशी श्रुति आहे. ह्या ठिकाणीं ' ज्योति ' या शब्दानें डोळ्याला दिसणारें आणि अंधकाराला दूर करणारें असें तेज घ्यावें किंवा परब्रह्म घ्यावें, असा संशय येतो. मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) प्रसिद्ध तेजच 'ज्योति ' या शब्दानें घ्यावें. कशावरून ? त्या अर्थी 'ज्योति' हा शब्द प्रसिद्ध आहे यावरून. पूर्वीं (१।१।२४ ह्या सूत्रामध्यें) दाखल केलेल्या वाक्यांत ' ज्योति हा शब्द स्वतःचा अर्थ टाकून देऊन प्रकरणावरून ब्रह्म या अर्थाचा वाचक होतो' असें सांगितलें. पण येथें 'ज्योति' शब्दाला स्वतःचा अर्थ टाकण्याचें तसें कांहीं कारण दिसत नाहीं. शिवाय, नाडीखंडांमध्यें ' आतां ज्या वेळीं तो ह्या शरीरापासून निघतो, त्या वेळीं तो ह्याच किरणांच्या द्वारानें वर जातो ' (छां. ८।६।५) या वाक्यांत ' मुमुक्षु मनुष्य सूर्याप्रत प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे. यावरून प्रसिद्ध तेजच ' ज्योति ' या शब्दानें घ्यावें असें निश्चित होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— परब्रह्मच येथें ' ज्योति ' या शब्दाचा अर्थ आहे. कशावरून ? परब्रह्मच दृष्टोत्पत्तीस येत आहे यावरून. ह्या प्रकरणामध्यें ब्रह्माचाच विषय सुरू असलेला दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. कारण, या प्रकरणाच्या आरंभीं ' जो आत्मा पातकापासून मुक्त आहे ' (छां. ८।७।१) या वाक्यांत ' पातकरहितत्व ' वगैरे धर्मांनीं युक्त अशा ब्रह्मासंबंधानेंच ' तें शोधण्यास योग्य आहे आणि जाणण्यास योग्य आहे ' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. पुढें देखील, ' हाच तुला मी समजावून सांगेन ' (छां. ८।९।३) या वाक्यांत त्याचेंच अनुसंधान केलें आहे. नंतर ' तो शरीर-रहित झाला म्हणजे त्याला प्रिय आणि अप्रिय स्पर्श करीत नाहींत ' (छां. ८।१२।१) या वाक्यांत शरीर-रहित होण्याकरितां हा ज्योतिरूपानें संपन्न होतो असें सांगितलें आहे. आणि ब्रह्मरूप झाल्याशिवाय तर शरीररहित होणें शक्य नाहीं. तसेंच, (शेवटीं) त्याला ' परज्योति ', ' उत्तम पुरुष ' अशीं विशेषणें दिलीं आहेत. आतां, तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें ' मुमुक्षु मनुष्य सूर्याप्रत प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे खरें; पण ती सूर्यप्राप्ति म्हणजे कांहीं

---

१. छांदोग्य उपनिषदांतील आठव्या अध्यायाच्या सहाव्या खंडामध्यें शरीरांतील नाडींचा विचार केला आहे; म्हणून त्या खंडाला ' नाडी-खंड ' असें म्हणतात.

२. ' सूर्य ', ' चंद्र ' वगैरे ज्योती अनेक आहेत. पण ' परज्योति ' म्हणजे एक परमात्माच होय. तसेंच, पुरुष अनेक आहेत. पण ' उत्तम पुरुष ' म्हणजे एक परमात्माच होय.

मुख्य मोक्ष नव्हे. कारण, गति (जाणें) आणि उत्क्रांति (शरीरापासून निघणें) या दोन गोष्टींचा तेथें संबंध आहे. पण मुख्य मोक्षामध्यें गति आणि उत्क्रांति नसतात असें आम्ही पुढें प्रतिपादन करूं. (४०)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें एकेचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू० ४१) ह्या अधिकरणामध्यें छांदोग्य उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील ' आकाश ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आकाश ' या शब्दाचा येथें ' भूताकाश ' हा अर्थ घ्यावा. कारण, ' आकाश ' शब्दाचा ' भूताकाश ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. शिवाय ' नामरूपांचें प्रकाशक ' असें जें त्या आकाशाला म्हटलें आहे तेंही भूताकाशाला जुळतें. कारण, नामरूपें म्हणजे नांवारूपाला आलेले जगांतील सर्व पदार्थ होत. आतां जगांतील सर्व पदार्थांना, आकाश आहे म्हणूनच, जागा मिळते. शिवाय, येथें ब्रह्माचें चिन्ह कांहींच दिसत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'आकाश' या शब्दानें येथें 'परब्रह्म' घेणेंच रास्त आहे. कारण, ' तें नामरूपांच्या मध्यें आहे ' असें त्या आकाशाला म्हटलें आहे; म्हणजे अर्थातच तें आकाश नामरूपांहून निराळें असलें पाहिजे. आतां, नामरूपांहून निराळें म्हणजे एक ब्रह्मच होय. भूताकाश हा एक जगांतील पदार्थ असल्यामुळें त्याचाही नामरूपांतच अंतर्भाव होतो. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें देखील मुख्य रीतीनें परब्रह्मालाच संभवतें. कारण, परब्रह्मानेंच आकाशासुद्धां सर्व पदार्थ नांवारूपाला आणले आहेत. तेव्हां पदार्थांना नुसता आश्रय देणाऱ्या आकाशापेक्षां पदार्थांची अगोदर उत्पत्ति करून त्यांना आश्रय देणाऱ्या ब्रह्माला ' नामरूपांचा प्रकाश करणारें' असें म्हणणें अधिक चांगलें जुळतें. आतां, जीव हे अनेक पदार्थ उत्पन्न करीत असल्यामुळें नामरूपांचा प्रकाश करणें ही गोष्ट जीवाचे ठिकाणीं देखील संभवते खरी; तथापि जीव आणि ब्रह्म हीं एकच आहेत अशी येथें विवक्षा असल्यामुळें ती गोष्ट येथें विरुद्ध होत नाहीं. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणारें ' ह्या म्हणण्यानेंच ' जग उत्पन्न करणें ' हें ब्रह्माचें चिन्ह सांगितल्यासारखें होत आहे. कारण ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति झाली असल्यामुळें त्या ब्रह्माला ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें चांगल्या रीतीनें जुळतें असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. शिवाय, ' तें ब्रह्म, तें अमृत, तो आत्मा ' असें जें येथें म्हटलें आहे तें देखील परब्रह्माचें स्पष्ट चिन्हच आहे.]

आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् ॥ ४१ ॥

४१ 'निराळी वस्तु आहे' इत्यादि सांगितलें आहे; म्हणून आकाश म्हणजे (परब्रह्म होय). (१३)

' आकाश हें नामरूपांचें प्रकाशक आहे, आणि जें त्या (नामरूपां-) च्यां मध्यें आहे तेंच ब्रह्म, तेंच अमृत, तोच आत्मा होय ' (छां. ८।१४।१) अशी श्रुति आहे. ह्या ठिकाणीं आकाश या शब्दानें परब्रह्म घ्यावें किंवा प्रसिद्ध असलेलें भूताकाशच

घ्यावें असा संशय प्राप्त झाला असतां (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं आकाश या शब्दानें) भूताकाशच घेणें योग्य आहे. कारण, त्या अर्थी आकाश हा शब्द प्रसिद्ध आहे. आणि (तें भूताकाश सर्वांना) आश्रय देत असल्यामुळें त्याला ' नामरूपांचें प्रकाशक ' असें म्हणतां येतें. शिवाय, ' (जग) उत्पन्न करणें ' वगैरे ब्रह्माचें स्पष्ट चिन्ह येथें सांगितलेलें दिसत नाहीं. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—या ठिकाणीं परब्रह्मच 'आकाश' या शब्दानें घ्यावें हें योग्य आहे. कशावरून ? निराळी वस्तु आहे इत्यादि सांगितलें आहे यावरून. ' त्या (नामरूपां-) च्या मध्यें जें आहे तें ब्रह्म ' या वाक्यांत ' आकाश ही नामरूपांहून निराळी वस्तु आहे ' असें सांगितलें आहे. आतां, नामरूपांहून निराळी वस्तु ही ब्रह्मावांचून दुसरी संभवत नाहीं. कारण, सर्व विकारांचा समुदाय हा नामरूपांनींच व्यक्त झालेला आहे. तसेंच, 'नामरूपांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करणें ' हें देखील ब्रह्मावांचून दुसरे ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण, ' ह्या जीवरूपानें प्रवेश करून नामरूपांना व्यक्त करावें ' (छां. ६।३।२) ह्या श्रुतीमध्यें (नाम आणि रूप हीं) ब्रह्मानें केलीं आहेत असें सांगितलें आहे. शंका:—'जीव देखील नामरूपांचा प्रकाश करतो ' असें वरील वाक्यांत स्पष्ट सांगितलें आहे. (उत्तर:–) स्पष्ट सांगितलें आहे खरें; पण येथें श्रुतीला (जीव आणि ब्रह्म यांचें) ऐक्य सांगणें विवक्षित आहे. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें सांगितलें असल्यामुळेंच ' (जग) उत्पन्न करणें ' वगैरे ब्रह्माचें चिन्ह सांगितल्यासारखें होतें.[४] शिवाय तें ब्रह्म, तें अमृत, तो आत्मा होय '(छां.८।१४।१) या वाक्यांतील ब्रह्म, अमृत आणि आत्मा हे शब्द येथें ' ब्रह्म विवक्षित आहे ' या गोष्टीचेच सूचक आहेत. (१।१।२२) ह्या सूत्रांत प्रतिपादन केलेल्या गोष्टीचाच ह्या सूत्रांत विस्तार केला आहे. (४१)

---

१. पहिल्या पादामध्यें छांदोग्य उपनिषदांतीलच दुसऱ्या एका वाक्यामधील 'आकाश' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद करून ब्रह्माचें चिन्ह स्पष्ट असल्यामुळें 'आकाश' या शब्दाचा ब्रह्म असा अर्थ ठरविला आहे. पण तसें येथें कांहीं चिन्ह दिसत नाहीं असें म्हणण्याचा येथें पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२. जें नांवारूपांच्या मध्यें असणारें तें नांवारूपांहून निराळें असलेंच पाहिजे.

३. नांव आणि रूप यांचा प्रकाश करणें म्हणजे नांवारूपाला आणणें. आतां, आकाशामध्यें सर्व पदार्थांना जागा मिळत असल्यामुळें सर्व पदार्थ नांवारूपाला येतात हें खरें; पण परमात्म्यानें जो पदार्थ उत्पन्नच केला नाहीं (उदाहरणार्थ :—सशाचें शिंग) तो पदार्थ भूताकाशाच्या हातून नांवारूपाला येत नाहीं. तेव्हां, आकाशाला नामरूपांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करतां येत नाहीं असें सिद्ध होतें. आतां परमात्म्याच्या अंगीं सर्व शक्ती असल्यामुळें त्याला सशाचें शिंग देखील नांवारूपाला आणतां येतें. आतां, सशाचें शिंग नांवारूपाला आलेलें दिसत नाहीं याचें कारण परमात्म्याची तें नांवारूपाला आणण्याची इच्छा नाहीं इतकेंच. तेव्हां जो पदार्थ उत्पन्न करणारा त्यालाच नांव आणि रूप यांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करणारा असें म्हणतां येतें.

४. कारण, नामरूपांचा प्रकाश करणें म्हणजेच जग उत्पन्न करणें होय.

[आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें बेचाळिसावें आणि त्रेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत सारांशः—(सू. ४२) बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सहाव्या अध्यायांत आत्म्याचें वर्णन केलें आहे. तेथें ' जीवात्मा ' घ्यावा किंवा ' परमात्मा ' घ्यावा असा संशय येतो . आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हें वर्णन जीवात्म्याचें असावें; कारण, ह्या वर्णनाच्या आरंभीं आणि शेवटीं 'प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी'या वाक्यांत ज्ञानरूप हें जीवात्म्याचें चिन्ह सांगितलें आहे, मध्यें देखील जाग्रदवस्थेचें वर्णन केलें आहे; पण ती अवस्था देखील जीवात्म्यालाच संभवते. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे की हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे. कारण, या अध्यायामध्यें सुषुप्त्यवस्थेचें आणि मरणावस्थेचें वर्णन केलें आहे त्यावरून जीवात्म्याहून परमात्मा भिन्न आहे असें स्पष्ट सिद्ध होतें. तेव्हां या अध्यायांत सर्व ठिकाणीं परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे असें मानलें पाहिजे. आतां आरंभीं, शेवटीं, आणि मध्यें जीवांचें चिन्ह सांगितलें आहे खरें; परंतु त्या ठिकाणीं जीवांचें स्वरूप सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं; तर ' प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी ' अशा प्रकारचा जो जीवात्मा तोच परमात्मा होय असें सांगण्याचें तात्पर्य आहे. म्हणूनच पुढें ' (जीव) ध्यान करतो कीं काय ' असें म्हटलें आहे. त्याचा अर्थ ' (जीव) वास्तविक ध्यान करीत नाहीं ' असा होतो. जर हें सर्व वर्णन जीवात्म्याचें आहे असें मानलें, तर तो जीवात्मा वास्तविक ध्यान करीत असल्यामुळें ' (जीव) ध्यान करतो कीं काय ' हें म्हणणें जुळत नाहीं. शेवटीं देखील ' जो जीवात्मा तोच परमात्मा होय ' असेंच सांगितलें आहे. ह्यावरून हें सर्व वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध झालें. आतां, मध्यें जाग्रदवस्थेचें वर्णन केलें आहे खरें, पण तेवढ्यावरून हें सर्व वर्णन जीवात्म्याचेंच आहे असें कोणी समजूं नये. कारण, जीवाला जाग्रदवस्था आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. आणि प्रसिद्ध गोष्टींचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं. तर ' अवस्थांनीं युक्त जो जीव तोच अवस्थारहित असा परमात्मा होय ' ही अप्रसिद्ध गोष्ट सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें समजावें. म्हणूनच ' ज्या वस्तूच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो ती वस्तु सांग ' असा वारंवार प्रश्न केला आहे. आणि 'हा पुरुष निःसंग आहे' असें वारंवार उत्तर दिलें आहे. तसेंच, ' त्याला पुण्याचा आणि पापाचा संबंध नाहीं ' असें म्हटलें आहे. जीवात्मा घेतला तर हें सर्व म्हणणें जुळत नाहीं. कारण, जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होत नाहीं; जीवात्म्याचा 'मन', ' बुद्धि ' वगैरेंशीं संबंध आहे; आणि जीवात्म्याला पुण्य व पाप हीं आहेतच. तेव्हां हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध झालें.

(सू. ४३) शिवाय, ' सर्वांचा स्वामी ', ' सर्वांचें नियमन करणारा ' असें जें म्हटलें आहे तेंही परमात्म्यालाच जुळतें. जीवात्मा कांहीं सर्वांचा स्वामी नाहीं, आणि त्याचे हातून सर्वांचें नियमनही होत नाहीं. तसेंच, ' त्याला चांगल्या कर्मानें मोठेपणा येत नाहीं आणि वाईट कर्मानें कमीपणाही येत नाहीं ' असें जें म्हटलें आहे तेंही जीवात्म्याला संभवत नाहीं. तेव्हां हें वर्णन परमात्म्याचें आहे असें सिद्ध झालें.]

सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन ॥ ४२ ॥

४२ सुषुप्त्यवस्थेमध्यें आणि उत्क्रांतीमध्यें ' भिन्न आहे ' (असें सांगितलें आहे, म्हणून [परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे]). (१४)

मागील सूत्रांतील ‘ (असें) सांगितलें आहे म्हणून ’ या शब्दांचा येथें अध्याहार आहे. बृहदारण्यक उपनिषदाच्या सहाव्या प्रपाठकामध्यें ‘ कोणता आत्मा ?’, ‘ जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी आहे, आणि हृदयाच्या आंत ज्योतिरूपी पुरुष आहे तो होय ’ (बृ. ४।३।७) असा उपक्रम करून पुढें विस्तृत रीतीनें आत्म्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे. आतां, त्या वरील वाक्यांचें तात्पर्य फक्त जीवांच्या स्वरूपाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयींच आहे किंवा परमात्म्याचें स्वरूप निश्चित करण्याविषयीं आहे असा संशय येतो. मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? (माझें म्हणणें असें आहे कीं) फक्त जीवाच्या स्वरूपाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयींच आहे. कशावरून ? उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून. ‘जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी आहे’ या आरंभींच्या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह[१] सांगितलें आहे. आणि ‘जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी आहे, तो मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा आत्मा होय ’ या शेवटल्या वाक्यांत देखील त्या जीवाचा विषय सोडलेला नाहीं. तसेंच मध्यें देखील जाग्रदवस्था वगैरे अवस्थांचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें त्या (जीवा-) चेंच वर्णन केलें आहे असें मानलें पाहिजे.[२] या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— ह्या वाक्यांचें तात्पर्य परमात्म्याचाच उपदेश करण्याविषयीं आहे, केवळ जीवाच्या स्वरूपाबद्दल जास्त माहिती देण्याविषयीं नाहीं. कशावरून ? सुषुप्त्यवस्थेमध्यें आणि उत्क्रांती[३]मध्यें परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें सांगितलें आहे यावरून. ‘ प्राज्ञ आत्म्यानें आलिंगित[४] असा हा पुरुष बाहेरचें कांहीं जाणीत नाहीं आणि आंतलेंही कांहीं जाणीत नाहीं ’ या वाक्यांत सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें सांगितलें आहे.[५] ह्या ठिकाणीं पुरुष म्हणजे जीवात्माच होय. कारण तोच जाणणारा आहे, आणि बाहेरच्या आणि आंतल्या वस्तू जाणण्याचा एकाद्याला संभव असेल तरच त्याला त्या (जाणण्या-) चा निषेध संभवतो. तसेंच, प्राज्ञ म्हणजे परमात्मा होय. कारण सर्वज्ञत्वरूपी प्रज्ञेशीं त्याचा कधींही वियोग होत नाहीं. तसेंच, ‘प्राज्ञ आत्म्यानें अधिष्ठित[६] असा

१. जीवात्म्याचें प्राण हे उपाधि असल्यामुळें ‘ प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी ’ हें जीवात्म्याचें चिन्ह होय.

२. कारण, जागृति वगैरे सर्व अवस्था ह्या जीवाच्याच आहेत.

३. शरीरांतून निघतांना म्हणजे मरतेवेळीं.

४. परमात्म्याशीं ऐक्याप्रत पावलेला. गाढ निद्रेमध्यें बुद्धि, मन वगैरे सर्व उपाधींचा संबंध सुटत असल्यामुळें ‘ मी परमात्म्याहून निराळा आहें ’ असा जाग्रदवस्थेसारखा जीवाला भास होत नाहीं; तो परमात्मस्वरूप होतो आणि मग त्याला दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीचें भान होत नाहीं.

५. जीवात्म्याची खूण दाखवून परमात्म्याचें प्रतिपादन करावें असें ह्या वाक्याचें तात्पर्य दिसतें; कारण जीवात्मा हा प्रसिद्ध आहे, व अप्रसिद्ध वस्तु सांगावयाची असेल तर प्रसिद्ध खूण दाखवूनच ती सांगत असतात असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. जर हें जीवात्म्याचें वर्णन आहे असें मानलें तर येथें परमात्म्याचें नांव काढण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

६. स्वयंप्रकाश जो परमात्मा त्यानें प्रकाशित केलेला.

हा शारीर आत्मा जोरानें कण्हत जातो ' या वाक्यांत ' उत्क्रांतीमध्यें देखील परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे ' असें सांगितलें आहे. ह्या ठिकाणीं देखील शारीर म्हणजे जीवात्मा होय. कारण, तोच शरीराचा स्वामी आहे. आणि प्राज्ञ म्हणजे वरील परमात्माच होय. तेव्हां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें आणि उत्क्रांतीमध्यें (परमात्मा जीवाहून) भिन्न आहे असें सांगितलें असल्यामुळें परमात्माच ह्या वाक्यांमध्यें विवक्षित आहे असें समजतें. आतां आरंभीं, शेवटीं आणि मध्यें, जीवाचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें ह्या वाक्याचें तात्पर्य जीवाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयीं आहे असें जें तूं म्हटलेस त्यावर आमचें उत्तरः— ज्याअर्थीं ' ध्यान करतो कीं काय, क्रीडा करतो कीं काय ' इत्यादि पुढील वाक्यांची जीवाच्या धर्माचा निषेध करण्याविषयीं प्रवृत्ति दिसते, त्याअर्थीं ' जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी आहे ' या आरंभींच्या वाक्यामध्यें जीवाचें स्वरूप सांगणें विवक्षित नाहीं. तर, त्या जीवाच्या स्वरूपाचा अनुवाद करून (त्या जीवाचें) परब्रह्माशीं ऐक्य सांगणें विवक्षित आहे. तसेंच, शेवटीं देखील ' जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी आहे तो हा मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा आत्मा होय ' या वाक्यांत उपक्रमासारखाच उपसंहार केला आहे. ' जो हा प्राणांच्या मध्यें ज्ञानरूपी जीवात्मा दृष्टीस पडतो तो हा मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा परमात्माच होय ' असा या वाक्याचा अर्थ जाणावा. आतां मध्यें जाग्रदवस्थेचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें जीवाचें स्वरूप सांगणें विवक्षित आहे असें जो मानतो तो पूर्व दिशेकडे जाण्यास निघाला असून पश्चिम दिशेकडे देखील जाईल. कारण जाग्रदवस्थेचें प्रतिपादन केल्यानें येथें आत्म्याला अवस्था आहेत किंवा संसारित्व आहे असें सांगणें विवक्षित नाहीं; तर तो आत्मा अवस्थारहित आणि संसाररहित आहे असें सांगणें विवक्षित आहे. हें कशावरून समजतें ? (अशावरून समजतें कीं) ' ह्याच्या पुढें मोक्षाकरितां जें (सांगावयाचें) तेंच सांग ' असा पावलोपावलीं (जनक राजानें) प्रश्न केला आहे; आणि ' त्या (भोगां-) नीं तो संबद्ध होत नाहीं, कारण हा पुरुष असंग आहे. ' (बृ. ४।३।१४।१६) असें पावलोपावलीं (याज्ञवल्क्यानें) उत्तर दिलें आहे. आणि पुढें ' पुण्यानें असंबद्ध, पापानें असंबद्ध असा हा त्या वेळीं हृदयांतील सर्व शोकाला तरून जातो ' (बृ. ४।३।२२) असेंही सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून ' संसाररहित अशा परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्याविषयीं ह्या प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य आहे ' असें समजावें. (४२)

पत्यादिशब्देभ्यः ॥ ४३ ॥

४३. ' पति वगैरे शब्दांवरून (परमात्म्याचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही संसाररहित अशा परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्याविषयीं ह्या प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य आहे असें समजावें. ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें संसाररहित

अशा परमात्म्याच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करणारे आणि संसारी जो जीव त्याच्या स्वरूपाचा निषेध करणारे असे ' पति ' वगैरे शब्द आहेत. ' ज्याच्या सर्व स्वाधीन आहे असा, सर्वांचें नियमन करणारा, आणि सर्वांचा अधिपति' या वाक्यांतील शब्द संसार-रहित अशा परमात्म्याच्या स्वभावाचें प्रतिपादन करणारे आहेत[1]. आणि ' तो चांगल्या कर्मानें मोठा होत नाहीं व वाईट कर्मानें ल्हान होत नाहीं' या वाक्यांतील शब्द संसारी अशा जीवाच्या स्वभावाचा निषेध करणारे आहेत[2]. तेव्हां संसाररहित असा परमात्माच येथें सांगितला आहे असें समजतें. (४३)

---

१. हे शब्द जीवाचें प्रतिपादन करीत नाहींत. कारण, जीवाच्या सर्व स्वाधीन नाहीं, जीवाच्या हातून सर्वांचें नियमन होत नाहीं, आणि जीव सर्वांचा अधिपतिही नाहीं.

२. हे शब्द देखील जीवाला लागत नाहींत. कारण चांगलें कर्म केल्यानें जीवाला उत्कर्ष प्राप्त होतो आणि वाईट कर्म केल्यानें त्याला कमीपणा म्हणजे निकृष्ठावस्था प्राप्त होते.

अध्याय १ पाद ३ समाप्त.



अध्याय १ पाद ४

[आतां येथून पहिल्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्यें अठ्ठावीस सूत्रें मिळून आठ अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू० १) पहिल्या पादामध्यें ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें. तें लक्षण प्रधानालाही संभवतें अशी शंका घेऊन ‘ प्रधानाला वेद (शब्द) प्रमाण नाहीं ’ या मुद्द्यावर तिचें खंडनही केलें. तसेंच, ‘ जगाचें कारण ब्रह्म आहे ’ हें सांगण्याविषयींच वेदांतवाक्यांचें तात्पर्य आहे हेंही सिद्ध केलें. आतां, प्रधानाच्या संबंधानें जी शंका राहिली आहे, तिचें येथून प्रतिपादन करून खंडन कर्तव्य आहे. ती शंका अशी :—‘ प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ’ हें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण, काठक उपनिषदामध्यें ‘ महताहून पर अव्यक्त, आणि अव्यक्ताहून पर पुरुष ’ असें म्हटलें आहे. ह्या श्रुतीमध्यें महत्, अव्यक्त, आणि पुरुष हे तीन पदार्थ ज्या क्रमानें सांगितले आहेत त्याच क्रमानें ते सांख्य लोकांनीं मानिले असल्यामुळें ‘ सांख्य लोकांनीं मानलेले आणि श्रुतीमध्यें सांगितलेले पदार्थ एकच आहेत ’ असें सिद्ध होतें. आतां, ह्या तीन पदार्थांपैकीं अव्यक्त म्हणजे प्रधान होय. कारण, प्रधानाला अव्यक्त म्हणण्याची सांख्य लोकांची वहिवाटच आहे. शिवाय, ‘ व्यक्त नव्हे तें अव्यक्त ’ अशा व्युत्पत्तीनेंही ‘अव्यक्त’ या शब्दाचा प्रधान असा अर्थ होत आहे. कारण, प्रधानाला शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांपैकीं कोणताही गुण नसल्यामुळें कोणत्याही इंद्रियानें तें प्रधान व्यक्त (म्हणजे स्पष्ट) होत नाहीं. यावरून ‘ प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे ’ असें सिद्ध होतें. आतां, ज्याअर्थी प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे त्याअर्थी तें प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानलेंच पाहिजे. कारण, ‘ प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ’ या मुद्द्यावरच ‘प्रधान जगाचें कारण नाहीं ’ असें पूर्वी सिद्ध केलें होतें. या शंकेचें उत्तर :—सांख्य लोकांनीं मानलेले जे महत् आणि अव्यक्त हे दोन पदार्थ, ते ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहींत. कारण, सांख्य लोकांनीं प्रधान हें त्रिगुणात्मक आणि स्वतंत्र असें मानिलें आहे. परंतु, तेंच ह्या श्रुतीमध्यें ‘ अव्यक्त ’ या शब्दानें सांगितलें आहे असें ओळखण्याला येथें कांहींच साधन नाहीं. फक्त, ‘ अव्यक्त ’ हा शब्दच काय तो येथें आढळून येत आहे, आणि तो शब्द तर दुसऱ्या कोणत्याही सूक्ष्म पदार्थाला लावतां येईल. कारण, ‘अव्यक्त’ या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ एकही नाहीं. आतां, जरी प्रधानाला ‘अव्यक्त’ म्हणण्याची सांख्य लोकांची वहिवाट आहे, तरी तिच्यावरून वेदार्थाचा निश्चय करतां येत नाहीं. आतां जरी महत्, अव्यक्त आणि पुरुष हे तीन पदार्थ सांख्य लोकांनीं ज्या क्रमानें मानिले आहेत त्याच क्रमानें ते ह्या काठक उपनिषदामध्यें सांगितले आहेत, तरी तेवढ्यावरून ‘ तेच हे पदार्थ आहेत ’ असें कसें म्हणतां येईल ? जरी घोड्याच्या जागेवर बैल दृष्टीस पडला तरी शहाणा माणूस त्याला घोडा म्हणणार नाहीं. शिवाय, प्रकरणावरून ‘ अव्यक्त ’ या शब्दानें येथें शरीरच घेतलें पाहिजे, प्रधान घेतां येत नाहीं असें निश्चित होतें. उदाहरणार्थ :—येथें पूर्वी आत्मा (जीवात्मा), शरीर, बुद्धि, मन, इंद्रियें, आणि विषय या सहा पदार्थांवर क्रमानें रथी, रथ, सारथि, लगाम, घोडे आणि त्यांचा जाण्याचा मार्ग या सहा पदार्थांचें रूपक कल्पिलें आहे. पुढें ‘ इंद्रियें वगैरे स्वाधीन नसतील तर मनुष्य संसाराप्रत प्राप्त होतो, आणि स्वाधीन असतील तर परम पुरुष जो विष्णु त्याच्या उत्कृष्ट स्थानाप्रत प्राप्त होतो ’ असें सांगितलें आहे. नंतर,

' तें उत्कृष्ट स्थान कोणतें ? ' असा प्रश्न साहजिकच उद्भवत असल्यामुळें पुढें असें सांगितलें आहे कीं ' इंद्रियें, अर्थ, मन, बुद्धि, महान् आत्मा, अव्यक्त आणि पुरुष ह्या सात पदार्थांमध्यें मागल्यापेक्षां पुढील पदार्थ पर होय; पण पुरुषापेक्षां दुसरें कांहींच पर नाहीं, तेंच उत्कृष्ट स्थान होय '. आतां मागील रूपकामध्यें जे आत्मा वगैरे सहा पदार्थ सांगितले आहेत, तेच येथें उत्कृष्ट स्थानाचें वर्णन करतांना सांगून सातवा पदार्थ पुरुष हा ' उत्कृष्ट स्थान ' म्हणून अधिक सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. नाहीं तर, ' प्रकृत गोष्ट सोडली, आणि एका नवीनच गोष्टीचा आरंभ केला ' असे दोन दोष येतील. आतां, त्या पदार्थांपैकीं इंद्रियें, मन, आणि बुद्धि हे तीन पदार्थ दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच नांवांनीं सांगितले आहेत. तसेंच, पूर्वी जे विषय सांगितले आहेत तेच येथें ' अर्थ ' या शब्दानें सांगितले आहेत. त्या अर्थांना इंद्रियांपेक्षां पर म्हणण्याचें कारण हें कीं, इंद्रियें हीं जरी ग्रह आहेत म्हणजे मनुष्याला आपल्या ताब्यांत ठेवणारीं आहेत, तरी विषयांवांचून त्या इंद्रियांचें कांहीं चालत नाहीं. म्हणूनच इंद्रियांपेक्षां विषय पर होत. इंद्रियांच्या योगानें विषयांचें जें ज्ञान होतें तें मनावर अवलंबून होत असल्यामुळें विषयांपेक्षांही मन पर आहे. त्या मनाहून बुद्धि पर आहे. कारण कीं, कोणतीही वस्तु अगोदर बुद्धीमध्यें आल्याशिवाय तिच्याकडे मन धांव घेत नाहीं. त्या बुद्धीपेक्षां महान् आत्मा पर आहे; कारण, तो भोक्ता आहे. हा आत्मा मागील रूपकामध्यें ' आत्मा ' या शब्दानेंच सांगितला आहे. अथवा, महान् आत्मा या शब्दानें ब्रह्मदेवाची बुद्धि घ्यावी. आतां जरी मागील रूपकामध्यें ब्रह्मदेवाची बुद्धि आणि इतरांची बुद्धि एकाच ' बुद्धि ' या शब्दानें सांगितली आहे, तरी ह्या उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्यें मुद्दाम ती निराळी सांगितली आहे. कारण येथें ' एकापेक्षां दुसरा पर ' असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. आणि ' ब्रह्मदेवाची बुद्धि तर इतरांच्या बुद्धीपेक्षां पर आहे ' हें प्रसिद्धच आहे. आतां ' महान् आत्मा ' या शब्दानें जेव्हां आपण ब्रह्मदेवाची बुद्धि घेतों तेव्हां मागील रूपकांतील जीवात्म्याचा उल्लेख करणारा ह्या उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्यें कोणताही शब्द नाहीं असें मात्र समजूं नये. कारण, जीवात्मा आणि परमात्मा हे वास्तविक एकच असल्यामुळें शेवटीं उत्कृष्ट स्थान म्हणून जो पुरुष सांगितला आहे त्यानेंच जीवात्म्याचेंही ग्रहण करतां येतें. तेव्हां, ज्याअर्थी रूपकामधील पदार्थांपैकीं शरीर सोडून व उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनांतील अव्यक्त सोडून बाकीचे सर्व पदार्थ एकच आहेत त्याअर्थी रूपकामधील अवशिष्ट राहिलेलें जें शरीर तेंच उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्यें ' अव्यक्त ' या शब्दानें सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे. शिवाय, सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें ' अव्यक्त ' या शब्दानें प्रधान घेऊन ही श्रुति लावतां येत नाहीं. कारण ' जीवाला संसार आणि मोक्ष या दोन अवस्था कशा प्राप्त होतात ' हें या प्रकरणामध्यें सांगितलें आहे. त्यावरून ' येथें जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्यज्ञान विवक्षित आहे ' असें स्पष्ट दिसतें. कारण, ' हा आत्माच सर्व भूतांमध्यें गुप्त आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. त्याच्या ज्ञानाचा उपायही पुढें असा सांगितला आहे कीं आरंभीं बाह्य इंद्रियांचे व्यापार बंद करावे, नंतर मनाचे व्यापार बंद करावे, नंतर आपली बुद्धि एकाग्र करून ती परमात्म्याकडे लावावी. आतां सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें हा श्लोक लागत नाहीं. कारण, त्यांच्या मतीं जीवात्मा आणि परमात्मा हे एक नसल्यामुळें 'हाच सर्व भूतांमध्यें गुप्त आहे' हें म्हणणें संभवत नाहीं. शिवाय, अव्यक्त या शब्दानें जर शरीर घेतलें नाहीं, तर ' शरीराहून परमात्मा पर आहे म्हणजे अर्थातच तो निराळा आहे ' ही गोष्ट येथें सांगितली जात नाहीं; आणि ती तर अवश्य सांगितली पाहिजे.

कारण, सर्व लोकांना ' मी ' असा आत्म्याचा भ्रम शरीरावरच होत आहे. एकंदरींत, ह्या प्रकरणाचा विचार केला असतां 'अव्यक्त' या शब्दानें प्रधान घेतां येतें असें मानण्यास मुळींच जागा नाहीं असें स्पष्ट दिसतें. (सू. २) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं शरीर हें स्पष्ट दिसत असल्यामुळें त्याला व्यक्त असें म्हणावयाचें सोडून उलट अव्यक्त असें कसें म्हटलें ? ह्याचें उत्तरः- ह्या स्थूल शरीराचें कारण जें सूक्ष्म शरीर त्याला तर अव्यक्त शब्द लावणें हें योग्यच आहे. कारण, त्या सूक्ष्म शरीराचें स्पष्ट ज्ञान होत नाहीं. तेव्हां त्या सूक्ष्म शरीराचा वाचक जो 'अव्यक्त' हा शब्द तो त्याच्या विकाराला म्हणजे ह्या स्थूल शरीराला लाविला आहे. गाईचा विकार जें दूध त्याला 'गाय' हाच शब्द ऋक्-संहितेमध्यें लावला आहे. बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें 'हें शरीर, इंद्रियें वगैरे सर्व जग पूर्वी अव्यक्त होतें ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ' काठक उपनिषदामध्यें कारणाचें अव्यक्त हें नांव कार्याला दिलें आहे ' असें समजावें. (सू. ३) शंकाः-अशा रीतीनें जर जगाच्या पूर्वस्थितीला अनुलक्षून ' अव्यक्त ' हा शब्द योजिला आहे, तर 'अव्यक्त ' या शब्दानें प्रधानच घेतल्यासारखें होत आहे. कारण, जगाच्या पूर्वस्थितीलाच सांख्य लोक ' प्रधान ' असें म्हणतात. उत्तरः—जर ' ही जगाची पूर्वस्थिति जगाचें स्वतंत्र कारण आहे ' असें मानलें असतें, तर मात्र हें शंकाकाराचें म्हणणें बरोबर होतें. (कारण ' प्रधान हें जगाचें स्वतंत्र कारण आहे ' असें सांख्य लोक मानतात.) पण ' ही जगाची पूर्वस्थिति परमात्म्याच्या स्वाधीन आहे ' असेंच आमचें मत आहे. आणि ती अवश्य मानली पाहिजे. कारण, ती नसेल तर परमात्म्याला हें जग उत्पन्नच करतां येणार नाहीं. ' कोणाच्याही हातून कोणतेंही कार्य शक्तीशिवाय होत नसतें ' हें लोकसिद्धच आहे. हीच बीजशक्ति होय. ज्ञानानें हिचा नाश होतो म्हणूनच मुक्त लोकांची पुन्हां उत्पत्ति होत नाहीं. ही शक्ति अज्ञानरूपी आहे. हिलाच ' अव्यक्त ' असें म्हणतात. हीच मायारूपी महानिद्रा होय. ह्याच अव्यक्तरूपी बीजशक्तीला श्रुतीमध्यें आकाश, अक्षर, माया, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. आतां, हें अव्यक्त महताहून पर आहे. कारण, 'महत्' या शब्दानें ब्रह्मदेवाची बुद्धि घेतली तर ती अव्यक्तापासूनच उत्पन्न झाली आहे. आणि महत् म्हणजे जीवात्मा असें जरी घेतलें तरी त्या जीवाला जीवपणा ह्या अव्यक्तामुळेंच येत आहे. अशा रीतीनें हें अव्यक्त महताहून पर असल्यामुळें त्या अव्यक्तापासून उत्पन्न होणाऱ्या शरीराला काठक उपनिषदामध्यें ' महताहून पर ' असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. आतां, जरी शरीराप्रमाणेंच इंद्रियें मन वगैरे पदार्थही अव्यक्ताचेच विकार आहेत, तरी ते येथें निराळ्या शब्दांनीं सांगितले असल्यामुळें ते 'अव्यक्त' या शब्दानें घेतां येत नाहींत.

आतां येथें दुसरे कांहीं लोक असे म्हणतात कीं, रूपकामध्यें रथ म्हणून जें शरीर सांगितलें आहे तेथें स्थूल आणि सूक्ष्म असें दोन्ही प्रकारचें शरीर घ्यावें आणि येथें 'अव्यक्त' या शब्दानें फक्त सूक्ष्म शरीरच घ्यावें. कारण, तें दृश्य नसल्यामुळें त्यालाच 'अव्यक्त ' असें म्हणतां येतें. आतां तें सूक्ष्म शरीर जीवाहून परही आहे. कारण, त्या सूक्ष्म शरीरामुळेंच जीवासंबंधानें बद्ध व मुक्त असे व्यवहार होतात. जसें इंद्रियांचे व्यापार विषयांवर अवलंबून होत असल्यामुळें विषयांना इंद्रियांहून पर असें म्हटलें आहे, तसेंच हें होय. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जर पूर्वी दोन्ही प्रकारचें शरीर घेतलें आहे तर येथेंच एक प्रकारचें शरीर कसें घेतां येईल ? कारण दोन्ही प्रकारचें शरीर येथें सांगावयाचें राहिलें आहे. शंकाः—श्रुतीचा फक्त अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे. श्रुतीमध्यें असें कां सांगितलें हें विचारण्याचें काम आपलें नाहीं. उत्तरः—' अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे ' असें जें तूं कबूल करतोस, तो तूं अर्थच

नीट कर म्हणजे झालें. कारण जो अर्थ करणें तो एकवाक्यतेच्या जोरावर केला पाहिजे. नाहीं तर ' चालू असलेली गोष्ट सोडली आणि नवीन एक गोष्ट आरंभिली ' असे दोन दोष येतील. आतां, एकवाक्यता ही आकांक्षेवांचून होत नाहीं. आणि आकांक्षा तर दोन्ही शरीरांसंबंधानें सारखीच आहे. तेव्हां 'अव्यक्त' या शब्दानें दोन्ही प्रकारचें शरीर घेऊन दोन्ही वाक्यांची एकवाक्यता करूनच अर्थ केला पाहिजे. नाहीं तर ' श्रुतीचा अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे ' असें जें तूं कबूल केलें आहेस, तें देखील काम तुझे हातून नीट होत नाहीं असें म्हणणें भाग पडतें. आतां, स्थूल शरीर हें सर्वांना स्पष्ट कळतच आहे; पण सूक्ष्म शरीर मात्र कोणाला कळत नाहीं म्हणून त्याचें स्वरूप निश्चित करण्याकारितां येथें 'अव्यक्त' या शब्दानें तेंच घेतलें आहे असें मात्र म्हणूं नये. कारण, स्वरूप निश्चित करणें हा येथें मुद्दाच नाहीं. तर ' ह्यापेक्षां तो पर, त्यापेक्षां तो पर ' असें सांगून शेवटीं उत्कृष्ट स्थान कोणतें ? हें येथें सांगावयाचें आहे. तेव्हां, 'अव्यक्त' या शब्दानें दोन्ही प्रकारचें शरीर घेण्याला कोणतीच हरकत दिसत नाहीं. किंवा तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें जरी एकटेंच सूक्ष्म शरीर 'अव्यक्त' या शब्दानें घेतलें तरी त्यांत आमचें कांहीं नुकसान नाहीं. कारण ' अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे ' एवढें आम्हांला येथें सिद्ध करावयाचें आहे; आणि तें तर तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें देखील सिद्ध होत आहे. (सू. ४) शिवाय, ' प्रधान हें ज्ञेय आहे ' असें सांख्य लोक मानतात. कारण, प्रधानाचें ज्ञान झाल्याशिवाय प्रधान व पुरुष यांमधील भेद समजत नाहीं; आणि तो भेद समजल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होत नाहीं. तेव्हां जर त्यांच्या मताप्रमाणें 'अव्यक्त' या शब्दानें प्रधान घ्यावें तर पुढें ' तें ज्ञेय आहे ' असें सांगितलें पाहिजे होतें. पण तें तर पुढें कोठेंही सांगितलेलें आढळत नाहीं. आणि जी वस्तु ज्ञेय म्हणून सांगितली नाहीं तिच्या ज्ञानानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरूनही ' अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे ' असें सिद्ध झालें. एकंदरींत, सांख्य मतावर हाच दोष येतो कीं जरी अव्यक्त शब्दानें प्रधान घेतलें तरी प्रधान येथें कां सांगितलें हें त्यांच्या मताला अनुसरून सिद्ध करतां येत नाहीं. आतां आमच्या मताप्रमाणें जें 'अव्यक्त' या शब्दानें शरीर सांगितलें आहे तें वरील रूपकाला अनुसरून विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान दाखविण्याकारितांच सांगितलें आहे असें म्हणतां येतें; म्हणून आमच्यावर कांहीं दोष येत नाहीं. (सू. ५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'प्रधान ज्ञेय आहे' असें सांगितलें आहे. कारण ' शब्दरहित, स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारची एक वस्तु आहे, तिच्या ज्ञानानें मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ' असें पुढें वर्णन केलें आहे. हें वर्णन हुबेहूब प्रधानाला जुळतें. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे. कारण, हें सर्व प्रकरण परमात्म्याच्या संबंधानेंच चालू आहे. तेव्हां ' मध्येंच ह्या एका वाक्यांत प्रधानाचें वर्णन केलें आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ? शिवाय, ह्या वर्णनामध्यें ' मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ' असें जें फल सांगितलें आहे त्यावरूनही ' हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे ' असें मानलें पाहिजे. कारण परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरच मृत्यु चुकतो; ' नुसत्या प्रधानाच्या ज्ञानानें मृत्यु चुकतो ' असें सांख्य लोक देखील कबूल करीत नाहींत. शिवाय शब्दरहित, स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारचें वर्णन परमात्म्याचे संबंधानेंच केलेलें इतर श्रुतीमध्यें पुष्कळ ठिकाणीं आढळतें. त्यावरून ' हें वर्णन देखील परमात्म्याचेंच आहे, प्रधानाचें नव्हे ' असें सिद्ध झालें. (सू. ६) शिवाय, या काठक उपनिषदामध्यें अग्नि, जीव, आणि परमात्मा ह्या तीन पदार्थांसंबंधानें तीनच प्रश्न नचिकेत्यानें केले आहेत; आणि मृत्यूनें त्या तीन प्रश्नांचींच उत्तरें दिलीं आहेत. तेव्हां, ज्याअर्थीं प्रधानासंबंधानें प्रश्नच केलेला नाहीं, त्याअर्थीं प्रधानासंबंधानें उत्तरही येथें नसलेंच पाहिजे. यावरून ' शब्दरहित स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारचें वर्णन प्रधानाचें नव्हे ' असें सिद्ध होतें. शंकाः—' जीवात्मा आणि

परमात्मा हे वास्तविक एक आहेत असें समजून त्यांच्या संबंधाचे दोन्ही प्रश्न मिळून एकच प्रश्न आहे असें म्हणतां ? किंवा ' हे दोन्ही प्रश्न निरनिराळे आहेत ' असे म्हणतां ? जर एकच प्रश्न आहे असें म्हणाल तर हा एक प्रश्न, आणि अग्नीविषयीं केलेला दुसरा, मिळून एकंदर दोनच प्रश्न होत असल्यामुळें ' तीन प्रश्न केले आहेत ' हें तुमचेंच म्हणणें संभवत नाहीं. आतां, जर 'निरनिराळे प्रश्न आहेत ' असें म्हणाल तर ' एकंदर तीन प्रश्न आहेत ' हें तुमचें म्हणणें संभवतें खरें; पण ह्या वेळीं एक प्रश्न ज्यास्त विचारला असें म्हणावें लागतें. कारण,'मृत्यूनें तीन वर दिल्यावरून नचिकेत्यानें तीन वर मागण्यास आरंभ केला आहे. त्यांपैकीं पहिल्या वरानें तर नचिकेत्यानें ' आपल्या बापाची मर्जी खूष रहावी ' असेंच सांगितलें आहे. आणि उरलेल्या दोन वरांनीं दोनच प्रश्न करावयाचे तें सोडून त्यानें तीन प्रश्न केले असें होतें. तेव्हां, नचिकेत्यानें जसा वराच्या बाहेर एक ज्यास्त प्रश्न केला तसेंच ' मृत्यूनें देखील उत्तर देतांना प्रश्नाच्या बाहेरच प्रधानाचें प्रतिपादन केलें ' असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? उत्तरः—' वराच्या बाहेर प्रश्न केला ' असें आम्ही मुळींच म्हणत नाहीं, तर ' ते दोन्ही प्रश्न एकच आहेत ' असेंच आमचें म्हणणें आहे. शंकाः—एक प्रश्न जीवाच्या संबंधानें केला आहे, आणि दुसरा परमात्म्याच्या संबंधानें केला आहे; तेव्हां 'हे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत, असें कसें म्हणतां ? शिवाय, दोन्ही प्रश्नांची भाषाही सारखी नाहीं. उत्तरः—हे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत. कारण, ' जीव आणि परमात्मा हेच मुळीं एक आहेत ' असें इतर श्रुतींवरून सिद्ध होतें. आणि येथें सुद्धां धर्म व अधर्म यांच्या पलीकडची वस्तु काय आहे ह्या परमात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना ' जिला उत्पत्ति आणि मरण नाहीं, अशी ती वस्तु आहे ' असें सांगितलें आहे. यावरूनही ' जीव आणि परमात्मा एकच आहेत ' असें सिद्ध होतें. ' जर जीवाहून परमात्मा अगदीं निराळा आहे ' असें मानलें तर ' त्याला जन्ममरण नाहींत ' हें म्हणणें मुळींच जुळत नाहीं. कारण, परमात्म्याला जन्ममरणांचा संभवच नाही. आणि ज्याला ज्या गोष्टीचा संभवच नाहीं, त्याला ती गोष्ट नाहीं हें म्हणणें सुद्धां बरोबर होत नाहीं. आतां, जीवात्म्याला शरीराच्या संबंधामुळें जन्ममरणांचा संभव आहे खरा. पण जर जीवाहून परमात्मा निराळा मानला तर परमात्म्याबद्दलच्या उत्तरामध्यें या गोष्टींचा उल्लेख रास्त होत नाहीं. तेव्हां ' जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहेत ' असें मानलें पाहिजे. तसेंच, ' स्वप्न व जागृति या अवस्था पहाणाऱ्याचें म्हणजे अर्थात जीवात्म्याचें ज्ञान झालें असतां शोक दूर होतो ' असें पुढें म्हटलें आहे; त्यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. कारण, ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो ' असा वेदान्ताचा सिद्धांत आहे. शिवाय, येथें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद मानणाऱ्याची निंदा देखील पुढें केली आहे. शिवाय, ' मनुष्य मृत झाल्यानंतर (जीव) आहे कीं नाहीं ' हा जेव्हां जीवाबद्दलचा नचिकेत्यानें प्रश्न केला, तेव्हां मृत्यूनें ' हा प्रश्न विचारूं नको, दुसरें वाटेल तें माग ' असें सांगितलें असतांही नचिकेत्यानें पुन्हां पहिलाच प्रश्न विचारला तेव्हां मृत्यूनें त्या नचिकेत्याला शाबासकी दिली. तेव्हां यावरून ' पुढें जो प्रश्न केला आहे, ज्याला परमात्म्याबद्दलचा प्रश्न असें म्हणतात, तो पूर्वींचाच प्रश्न होय' असें अर्थातच सिद्ध होतें. नाहीं तर, 'मृत्यूनें नचिकेत्याला फुकट शाबासकी दिली ' असें होईल. आतां, दोन्ही ठिकाणीं प्रश्नाची भाषा जरी निराळी असल्यासारखी वाटते, तरी हरकत नाहीं. कारण पूर्वींच्या प्रश्नांपैकींच कांहीं विशेष पुन्हां विचारला आहे. तेव्हां जीवात्मा आणि परमात्मा हे वास्तविक एकच आहेत. फक्त अज्ञानावस्था आणि ज्ञानावस्था या दोन भिन्न अवस्थांमुळें एका आत्म्याला जीवात्मा व परमात्मा अशीं दोन नांवें प्राप्त झालीं आहेत. अशा रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा एकच असल्यामुळें

परमात्म्यासंबंधानें जें मृत्यूनें उत्तर दिलें आहे, तें जीवात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें देखील उत्तर संभवतें असें जाणावें. आतां ' येथें तीन प्रश्न केले आहेत' असें जें आम्हीं पूर्वीं म्हटलें आहे, तें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें उपाधींच्या योगानें भेद मानून म्हटलें आहे असें समजावें. एकंदरींत, ' प्रधानाच्या संबंधानें येथें प्रश्न नाहीं, व उत्तरही नाहीं ' असें ठरतें. त्यावरून ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (सू. ७) शिवाय, जसा श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं ' महत् ' शब्द आला असूनही त्याच्याजवळ ' आत्मा ' हा शब्द घातला असल्यामुळें त्या ' महत् ' या शब्दाचा सांख्य लोकांनीं मानलेला सत्तारूप अर्थ घेतला नाहीं, तसा 'अव्यक्त' या शब्दाचाही सांख्य लोकांनीं मानलेला प्रधानरूप अर्थ घेतां येत नाहीं. तेव्हां ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्तगृहीतेर्दर्शयति च ॥ १ ॥

१ आनुमानिक (जें प्रधान तें) देखील कांहीं (शाखां-) मध्यें (शब्दानें सांगितलें आहे) असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण, रूपकामध्यें आलेलें जें शरीर तेंच (तेथें) घेतलें आहे. (श्रुतिही असेंच) सांगते. (१)

पहिल्या पादामध्यें आरंभींच ब्रह्मजिज्ञासेविषयींची प्रतिज्ञा करून (अ. १ पा. १ सूत्र २) यामध्यें ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें. नंतर तें लक्षण प्रधानालाही लागतें अशी शंका घेऊन ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' या मुद्द्यावर (अ. १ पा. १ सूत्र ५) यामध्यें प्रधानाचें खंडन केलें. नंतर पुढें सर्व वेदान्तवाक्यांचें ' ब्रह्म (जगाचें) कारण आहे ' हा सिद्धांत सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे, ' प्रधान (जगाचें) कारण आहे ' हा सिद्धान्त सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं असें विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन केलें. परंतु, प्रधानाबद्दल अजून एक शंका घ्यावयाची राहिली आहे. त्या शंकेला आतां (या पादामध्यें आरंभ केला आहे). ती शंका अशी:–' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' असें जें म्हटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितां येणार नाहीं. कारण, कांहीं शाखांमध्यें प्रधान (जगाचें) कारण म्हणून सांगितलें आहे असा भास उत्पन्न करून देणारीं वाक्यें आढळतात. तेव्हां प्रधान (जगाचें) कारण आहे ही गोष्ट वेदसिद्धच आहे; व म्हणूनच त्या गोष्टीचा कपिल वगैरे मोठमोठ्या ऋषींनीं अंगीकार केला आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' त्या वाक्यांचें तात्पर्य निराळें आहे ' ही गोष्ट जोंपर्यंत सिद्ध केली नाहीं तोंपर्यंत ' सर्वज्ञ असें जें ब्रह्म तें जगाचें कारण आहे ' हा सिद्धांत डळमळीतच राहील. म्हणून त्या वाक्यांचें तात्पर्य निराळें आहे हें दाखविण्याकरितां पुढील भागाला आरंभ केला आहे. (पूर्वपक्ष:–) आनुमानिक म्हणजे अनुमानाच्या योगानें सिद्ध केलेलें जें प्रधान तें देखील कांहीं शाखांमध्यें (शब्दानें सांगितलेलें) आढळतें. काठकोपनिषदा-

१. स्वतःच्या वाचक अशा ' अव्यक्त ' या शब्दानें.

मध्यें असें म्हटलें आहे:— ' महताहून अव्यक्त पर, अव्यक्ताहून पुरुष पर ' (का. १। ३।११). आतां सांख्य-स्मृतीमध्यें महत्, अव्यक्त आणि पुरुष हे तीन पदार्थ ज्या नावांनीं व ज्या क्रमानें (सांगितलेले) प्रसिद्ध आहेत त्याच नावांनीं व त्याच क्रमानें ते येथें सांगितले आहेत असें ओळखलें जातें. त्यांपैकीं 'अव्यक्त' या शब्दानें (सांख्य-) स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध असलेलें जें प्रधान तें सांगितलें आहे, असें मानलें पाहिजे. कारण, (सांख्य-) स्मृतीमध्यें 'अव्यक्त' हा शब्द प्रधान या अर्थीं प्रसिद्ध आहे. शिवाय, प्रधानाला शब्द (स्पर्श) वगैरे (गुण) नसल्यामुळें जें व्यक्त नव्हे तें ' अव्यक्त ' असें योगार्थानें म्हणतां येतें. तेव्हां श्रुतीमध्यें प्रधानाचा वाचक असा शब्द आढळत असल्यामुळें ' त्याला शब्द प्रमाण नाहीं ' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. आणि ' हेंच प्रधान जगाचें कारण होय ' असें मी श्रुति, स्मृति, आणि न्याय यांवरून म्हणतों. (या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—) हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध असलेले जे महत् आणि अव्यक्त या नावांचे दोन पदार्थ त्यांचें अस्तित्व हें काठकोपनिषदांतील वाक्य प्रतिपादन करीत नाहीं. कारण, सांख्य स्मृतीमध्यें प्रधान हें त्रिगुणात्मक व जगाचें स्वतंत्र कारण या रूपानें प्रसिद्ध आहे. पण तशा रूपानें ते येथें सांगितलें आहे असें ओळखतां येत नाहीं. फक्त ' अव्यक्त ' हा शब्द येथें ओळखतां येतो. आणि तो शब्द तर ' जें व्यक्त नाहीं तें अव्यक्त ' या व्युत्पत्तीवरून दुसऱ्याही सूक्ष्म आणि समजण्यास कठीण अशा पदार्थाला लावतां येईल. त्या शब्दाचा अमुकच अर्थ आहे अशी रूढि नाहीं. आतां सांख्यमतवादी लोकांमध्यें त्याची 'प्रधान' या अर्थीं रूढि आहे ही गोष्ट खरी; पण ती रूढि केवळ

---

२. ह्या वाक्याचा अर्थ येथील भाष्यांतच पुढें स्पष्ट केला आहे.

३. शब्दाच्या अवयवाला जी अर्थ प्रतिपादन करण्याची शक्ति असते तिला ' योग ' म्हणतात व त्या शक्तीच्या योगानें जो एकंदर शब्दाचा अर्थ होतो त्याला 'योगार्थ' म्हणतात- उदा०—' पङ्कज ' शब्दाचें ' पङ्क ' आणि ' ज ' असे दोन अवयव आहेत. पहिल्या अवयवाचा ' चिखल ' हा अर्थ आहे व दुसऱ्या अवयवाचा ' उत्पन्न होणारें ' असा अर्थ आहे. या दोन अर्थांच्या योगानें एकंदर शब्दाचा ' चिखलांत उत्पन्न होणारें ' म्हणजे 'कमळ' असा अर्थ होतो. याला ' योगार्थ ' म्हणतात.

४. ' लाल, पांढरी ' इत्यादि श्रुतींमध्यें प्रधान जगाचें कारण आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. (या पादाचे सूत्र ८ वरील भाष्याचा आरंभ पहा.) काठक श्रुतीमध्यें अव्यक्ताला म्हणजे प्रधानाला महताहून पर असें जें म्हटलें आहे त्यावरूनही प्रधान महताचें कारण आहे असें सूचित होतें. कारण, जर प्रधान महताचें कारण नसतें तर त्याला महताहून पर असें कोणत्याही तऱ्हेनें म्हणतां आलें नसतें. कपिल स्मृतीचें हेंच म्हणणें आहे. हें अ. २ पा. १ सू. १ यावरून स्पष्ट होईल. ' न्याय ' म्हणजे अनुमान. जें अल्प त्याचें मूलकारण जड वस्तु असते. हें जग अल्प आहे म्हणून त्याचें मूलकारण जड वस्तु (प्रधान) असलें पाहिजे हा येथें न्याय घ्यावा.

त्यांचीच पारिभाषिक[५] आहे व त्यामुळें वेदार्थ-निश्चय करण्याच्या कामीं तिचा कांहीं उपयोग नाहीं. जर दोन ठिकाणीं सांगितलेल्या वस्तू एकच आहेत असें ओळखतां येत नाहीं, तर त्या वस्तू दोहींकडे एकाच क्रमानें[६] सांगितल्या आहेत एवढ्या गोष्टीवरून त्या एकच आहेत असें समजतां येत नाहीं. घोड्याच्या ठिकाणीं[७] बैल (बांधलेला) पाहून तेथें ' हा घोडाच आहे ' असें मूर्खांवांचून दुसरा कोणी म्हणणार नाहीं. या भागांतील प्रकरणाकडे लक्ष्य दिलें असतां, आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेलें प्रधान येथें विवक्षित नाहीं असें स्पष्ट दिसून येतें. कारण, रूपकामध्यें[८] आलेलें जें शरीर तेंच (तेथें) घेतलें आहे. (मागें जें शरीरावर) रथाचें रूपक कल्पिलें आहे त्यामध्यें शरीर आलें आहे; त्यालाच अनुलक्षून येथें ' अव्यक्त ' शब्द घातला आहे. कशावरून? प्रकरणावरून व परिशेषावरून[९]. उदा० या वाक्याच्या मागील वाक्यामध्येंच ' आत्मा ', ' शरीर ' वगैरे वस्तूंवर ' रथी ', ' रथ ' वगैरे वस्तूंचें रूपक कल्पिलेलें आढळून येतें:—' आत्मा रथी आहे व शरीर रथ आहे, बुद्धि सारथी आहे व मन लगाम आहे असें तूं जाण. इंद्रियांना घोडे म्हणतात व विषयांना मार्ग म्हणतात. जेव्हां शरीर, मन व इंद्रियें यांनीं युक्त आत्मा होतो तेव्हां त्याला विद्वान् लोक भोक्ता असें म्हणतात ' (का. १।३। ३।४). नंतर ' इंद्रियें वगैरे स्वाधीन नसलीं तर मनुष्य संसाराप्रत प्राप्त होतो, पण स्वाधीन असलीं तर जो मार्गाचा शेवट, जें विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान, त्याप्रत तो प्राप्त होतो' असें सांगून पुढें जो मार्गाचा शेवट, जें विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान, तें कोणतें? असा प्रश्न उद्भवल्यामुळें त्याच ज्या प्रकृत ' इंद्रियें ' वगैरे वस्तू त्यांहून परमात्मा हा पर असल्यामुळें तोच मार्गाचा शेवट होय, तेंच विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान होय, असें श्रुति सांगते:— ' इंद्रियांहून अर्थ पर आहेत, अर्थांहून मन पर आहे, मनाहून बुद्धि पर आहे, बुद्धीहून महान् असा जो आत्मा तो पर आहे, महान् (अशा आत्म्या-) हून अव्यक्त पर

---

५. त्यांच्या शास्त्रांतच मानलेली.

६. श्रुतीमध्यें ' महत् ' हें प्रथम, ' अव्यक्त ' हें महताच्या मागून, व ' पुरुष ' अव्यक्ताच्या मागून, अशा रीतीनें हे तीन पदार्थ सांगितले आहेत. आणि सांख्य स्मृतीमध्येंही ते अशाच रीतीनें सांगितले आहेत. तेव्हां दोन्ही ठिकाणीं महताला एकच म्हणजे पहिलें स्थान मिळालें आहे; तसेंच अव्यक्ताला एकच म्हणजे दुसरें स्थान मिळालें आहे; व पुरुषाला एकच म्हणजे तिसरें स्थान मिळालें आहे. या स्थानांच्या क्रमाला येथें ' क्रम ' असें म्हटलें आहे.

७. येथेंही घोड्याला आणि बैलाला एकच स्थान मिळालें आहे.

८. एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूची जी कल्पना तिला रूपक म्हणतात.

९. ' देवदत्त, यज्ञदत्त आणि चैत्र असे तिघे येथें बसले आहेत ' असें सांगितलें असतां त्या तिघांपैकीं जर देवदत्त व यज्ञदत्त हे दोघे अमुक मनुष्य म्हणून माहीत असतील तर तेथें अर्थातच उरलेला जो तिसरा मनुष्य तो चैत्र आहे असा निश्चय होतो. हा निश्चय ज्या प्रमाणावरून होतो त्याला ' परिशेष ' असें म्हणतात. ह्या 'परिशेष' प्रमाणाचा नैयायिक व वेदांती हे अनुमानांतच अंतर्भाव करतात.

आहे, व अव्यक्ताहून पुरुष प आहे; पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाहीं, तोच शेवट, तीच उत्तम गति होय ' (का० १।३।१०-११). आतां, ज्या ' इंद्रियें ' वगैरे वस्तू मागें रथाच्या रूपकामध्यें ' घोडा ' वगैरे वस्तूंशीं ऐक्यभावानें कल्पिलेल्या आहेत त्याच येथें सांगितल्या आहेत असें मानलें पाहिजे. कारण, असें मानलें तरच ' प्रकृत गोष्ट सोडली ' आणि ' एका नवीनच गोष्टीला आरंभ केला ' या दोषांचा परिहार होईल. त्यांपैकीं इंद्रियें, मन आणि बुद्धि या (तीन) वस्तूंचा तर मागें ज्या नांवांनीं निर्देश केला आहे त्याच नांवांनीं त्यांचा येथें निर्देश केला आहे. आतां येथें जे अर्थ सांगितले आहेत ते मागें जे शब्द वगैरे विषय ' इंद्रियरूप घोड्यांचे मार्ग ' या रूपानें सांगितले आहेत तेच होत. आतां ' ते अर्थ इंद्रियांहून पर आहेत ' ही गोष्ट ' इंद्रियें हे ग्रह आहेत व विषय हे अतिग्रह आहेत ' (बृ० ३।२) असें श्रुतींत सांगितलें असल्यावरून सिद्ध होतें. तसेंच विषयांहून मन पर आहे; कारण, विषय आणि इंद्रियें यांचे व्यवहार मनावर अवलंबून आहेत. तसेंच, मनाहून बुद्धि पर आहे; कारण, सर्व भोग्य वस्तू बुद्धीवर आरूढ होऊनच भोक्त्याप्रत प्राप्त होतात. तसेंच, बुद्धीहून महान् (असा) आत्मा पर आहे. येथें जो महान् आत्मा सांगितला आहे तो ' आत्मा रथी आहे असें तूं जाण ' या वाक्यांत जो ' रथी ' या रूपानें वर्णिला आहे तोच होय. कारण (दोन्ही ठिकाणीं) 'आत्मा' हा शब्द घातला आहे. आतां, हा महान् आत्मा बुद्धीहून पर आहे असें म्हटलें आहे, तेंही बरोबरच आहे. कारण भोगांच्या साधनांपेक्षां भोक्ता हा श्रेष्ठ असतोच. तसेंच हा आत्मा स्वामी असल्यामुळें, त्याला येथें ' महान् ' असें जें म्हटलें आहे तेंही बरोबरच आहे. किंवा ' तिला (ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीला) मनें,

---

१०. इंद्रियें हीं मनुष्यांचें ग्रहण करतात, म्हणजे त्यांना आपल्या ताब्यांत ठेवतात, म्हणजे त्यांचीं मनें विषयांकडे वळवितात; म्हणून इंद्रियांना ' ग्रह ' असें म्हटलें आहे. परंतु ही इंद्रियांची शक्ति विषयांवर अवलंबून आहे. कारण, जर विषयच नसतील तर इंद्रियें मनुष्यांना विषयांकडे कशीं वळवूं शकतील ? म्हणून विषयांना ' अतिग्रह ' असें म्हटलें आहे.

११. इंद्रियांच्या द्वारानें विषय मनामध्यें येतो. नंतर, तो विषय ग्राह्य किंवा त्याज्य आहे याविषयीं मन विचार करतें. नंतर तो ग्राह्यच आहे असा निश्चय बुद्धि करते, आणि मग त्या विषयाचा उपभोग घेण्यास पुरुष प्रवृत्त होतो.

१२. भोगाचीं साधनें आणि भोक्ता हीं दोन्ही जरी भोगाला अवश्य लागतात तरी साधनांकडून भोग घेण्याचें काम भोक्त्याचेंच असल्यामुळें भोक्त्याला येथें साधनांपेक्षां श्रेष्ठ असें म्हटलें आहे.

१३. कारण, जो ज्याचा धनी असतो तो त्यापेक्षां मोठा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

१४. मन वगैरे बारा शब्दांचे पुढील बारा अर्थ क्रमानें समजावे:—१ मनन करणारी २ व्यापक ३ भावी निश्चय करणारी ४ आत्मरूपी ५ सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार ६ तात्कालिक निश्चय करणारी ७ प्रसिद्ध ८ नियमन करणारी ९ त्रैकालिक निश्चय करणारी १० प्रकाशक ११ चैतन्यरूपी आणि १२ स्मरणरूपी. ब्रह्मदेवाची बुद्धि या बारा विशेषणांनीं युक्त आहे.

महान्, मति, ब्रह्मा, पुर, बुद्धि, ख्याति, ईश्वर, प्रज्ञा, संवित्, चिति आणि स्मृति असें म्हणतात ' या स्मृतीवरून तसेंच ' ज्यानें ब्रह्मदेवाला प्रथम उत्पन्न केलें व ज्यानें त्याला वेद दिले (त्या परमेश्वराला मी शरण जातों) ' या श्रुतीवरून जी प्रथम उत्पन्न झालेल्या ब्रह्मदेवाची बुद्धि—जी सर्व बुद्धींचा उत्कृष्ट आधार[16]—तिलाच (महान् आत्मा) असें म्हटलें आहे. ही ब्रह्मदेवाची बुद्धि मागील रूपकांत बुद्धि या (सामान्य) नांवानेंच निर्दिष्ट केली असून येथें ' ती त्या बुद्धीहून पर आहे ' असा तिचा जो पृथक् निर्देश केला आहे, (तोही बरोबरच आहे). कारण, आपल्या (मानवी) बुद्धीपेक्षां ती श्रेष्ठ आहेच. आतां, या पक्षीं मागील वाक्यांत जो रथीरूप आत्मा सांगितला आहे त्याचा, येथें (अव्यक्ताहून) पर असा जो परमात्मा ' पुरुष ' या नांवानें (शेवटीं) सांगितला आहे त्याच नांवाखालीं निर्देश केला आहे असें समजावें. कारण, वास्तविक रीतीनें परमात्मा व विज्ञानात्मा यांमध्यें भेद नाहींच. तेव्हां मागील रूपकामध्यें सांगितलेल्या वस्तूंपैकीं एक शरीर तेवढें येथें सांगावयाचें राहिलें. तेव्हां यावरून श्रुतीनें (विष्णूचें) उत्कृष्ट स्थान कोणतें तें दाखविण्याच्या हेतूनें मागें सांगितलेल्या ' इंद्रियें ' वगैरे इतर वस्तूंचा (येथें इंद्रियें वगैरे नांवांनीं) निर्देश करून त्या वस्तूंपैकीं राहिलेलें जें शरीर त्याचा येथें शेष राहिलेले जें ' अव्यक्त ' हें नांव त्या नांवाखालीं निर्देश केला आहे असें निश्चित होतें. शिवाय, या भागामध्यें अविद्यावस्थेंत असलेला आणि म्हणून शरीर, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय, आणि भोग यांनीं युक्त असा जो भोक्ता (जीव) त्याच्या शरीर वगैरे अवयवांवर रथ वगैरे वस्तूंचें रूपक कल्पून तो जीव संसार आणि मोक्ष या दोन दशांप्रत कसा प्राप्त होतो याचें निरूपण केलें आहे. यावरून येथें जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य-ज्ञान विवक्षित आहे असें स्पष्ट होतें.[17] तसेंच, ' हा आत्मा भूतांमध्यें गूढ असल्यामुळें प्रकाशमान होत नाहीं, परंतु जे सूक्ष्मदर्शी आहेत ते आपल्या सूक्ष्म आणि एकाग्र बुद्धीच्या योगानें त्याला जाणतात ' (का० १।२।१२) या श्लोकामध्यें जें विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान तें समजण्याला ' योग[18] ' हा उपाय आहे असें पुढील श्लोकांत सांगितलें आहे:—' शहाण्या (मनुष्या-) नें वाणीला मनामध्यें दाबून ठेवावें, त्या (मना-) ला ज्ञानरूपी आत्म्यामध्यें दाबून ठेवावें, ज्ञानाला महान् असा जो आत्मा त्यामध्यें दाबून ठेवावें, व त्या (महान् आत्म्या-) ला शांत अशा आत्म्यामध्यें दाबून ठेवावें ' (का. १।३।१३). या श्लोकाचा अर्थ असा:—वाणीला मनामध्यें दाबून

---

१५. ईश्वराच्या कृपेनें ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीमध्यें सर्व वेद प्रकाशित झाले असें या वाक्यांत सांगितल्यावरून ब्रह्मदेवाची बुद्धि महान् (मोठी) आहे असें सिद्ध होतें.

१६. सर्व मानवी बुद्धी ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीच्या अंशभूत असल्यामुळें ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीला सर्व बुद्धींचा आधार असें म्हटलें आहे.

१७. जीव मोक्षदशेप्रत प्राप्त झाला म्हणजे तो ब्रह्मरूपी होतो; यावरून जीव आणि ब्रह्म एकच आहेत असें स्पष्ट होतें.

१८. योगाभ्यास.

ठेवावें, म्हणजे वाणी वगैरे जीं बाह्येंद्रियें आहेत त्यांचे व्यापार बंद करून केवळ मन-रूपानें रहावें. तसेंच, जें मन विषयांविषयीं संशय घेण्यांत सदा तत्पर त्या (मना-)ला देखील 'संशय हा अनर्थावह आहे' असें जाणून, 'ज्ञान' या शब्दानें वाच्य व निश्चयात्मक अशा बुद्धीमध्यें धरून ठेवावें.[२०] तसेंच, त्या बुद्धीला देखील सूक्ष्म करून तिला महान् आत्म्यामध्यें म्हणजे जो भोक्ता (जीव) त्यामध्यें किंवा जी (हिरण्यगर्भाची) एकाग्र बुद्धि तीमध्यें दाबून ठेवावें. तसेंच या महान् आत्म्याला शांत आत्म्यामध्यें म्हणजे या भागांत ज्याचें निरूपण चाललें आहे व जो उत्तम शेवट होय, त्या परमात्म्यामध्यें दाबून ठेवावें[२२]. तेव्हां, अशा रीतीनें या भागाचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेलें जें प्रधान तें येथें सांगितलें आहे असें मानण्यास मुळींच जागा नाहीं असें स्पष्ट समजतें. (१)

सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् ॥ २ ॥

२. तथापि (अव्यक्त शब्दानें येथें) सूक्ष्म (शरीर घेणें विवक्षित आहे). कारण (तेंच) त्या (शब्दानें घेण्या-) ला योग्य आहे. (१)

प्रकरण आणि परिशेष यांवरून 'अव्यक्त' या शब्दानें शरीर घेतलें पाहिजे, प्रधान घेतां येत नाहीं असें (मागील सूत्रांत) प्रतिपादन केलें. आतां येथें अशी शंका येते:— ' अव्यक्त ' या शब्दानें शरीर कसें घेतां येईल ? कारण, हें शरीर स्थूल असल्यामुळें सर्वांना दृश्य आहे, म्हणून (वास्तविक पाहतां) तें ' व्यक्त ' या शब्दानें घेण्यास योग्य

---

१९. विषय ग्राह्य आहेत किंवा त्याज्य आहेत याविषयीं विचार करीत, म्हणजे बाह्यें-द्रियांच्या योगानें विषयांचे उपभोग घेण्याचे सोडून देऊन विषयांविषयीं फक्त अनेक तऱ्हेच्या कल्पना करीत, (म्हणजे विषय ह्या तऱ्हेचे आहेत किंवा त्या तऱ्हेचे आहेत असा संशय घेत) असावें.

२०. म्हणजे, मनाच्या योगानें विषयांविषयीं संशय न घेतां विषय अमुकच प्रकारचे आहेत असा बुद्धीच्या योगानें निश्चय करीत असावें.

२१. म्हणजे, आपल्या बुद्धीच्या योगानें विषयांविषयीं निश्चय करण्याचें सोडून देऊन केवळ जीव-रूपानें रहावें; किंवा आपल्या मानवी बुद्धीच्या योगानें विषयांविषयीं निश्चय कर-ण्याचें सोडून देऊन तिला आत्मरूप सूक्ष्म वस्तूचा विचार करण्याची संवय लावून ब्रह्मदेवाच्या तीक्ष्ण बुद्धीच्या योग्यतेला आणावी व त्या योग्यतेला आणिल्यानंतर तिच्या योगानें आत्म्या-विषयीं निश्चय करावा.

२२. म्हणजे जीव-रूपानें न राहतां केवळ निर्गुण अशा परमात्म-रूपानें रहावें; किंवा त्या तीक्ष्ण बुद्धीच्या योगानें केलेला जो आत्म्याविषयीं निश्चय तोही सोडून देऊन केवळ निर्गुण अशा आत्मरूपानें रहावें.

आहे, आणि 'अव्यक्त' या शब्दाचा तर 'एक अदृश्य वस्तु' असा अर्थ आहे. या शंकेवर सूत्रकार (पुढील) उत्तर देतात:—तथापि, 'अव्यक्त' या शब्दानें येथें कारणात्मक जें सूक्ष्म शरीर तेंच घेणें विवक्षित आहे. कारण, जें शरीर सूक्ष्म तेंच 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास लायक आहे. (म्हणजे या सूत्राचा अर्थ असा कीं) जरी हें स्थूल शरीर स्वतः 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य नाहीं, तथापि तें ज्या सूक्ष्म महाभूतापासून उत्पन्न झालें आहे तें 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य आहे; व कारणवाचक शब्द (लक्षणेनें) कार्याला लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'सोमामध्यें गाय मिसळा'[1] (ऋ. सं. ९।४६।४). (म्हणून येथेंही 'अव्यक्त' हा शब्द सूक्ष्मशरीर-रूप कारणाचा वाचक असून स्थूलशरीर-रूप कार्याला लावलेला आहे.) 'तें हें जग त्या वेळीं खरोखर अव्यक्त होतें' (बृ. १।४।७) ही श्रुतिही असेंच दाखवते कीं हेंच व्यक्त आणि नामरूपांनीं केलेल्या भेदांनीं युक्त जग पूर्व-स्थितीमध्यें[2] व्यक्त अशा नामरूपांनीं रहित व बीजावस्थेमध्यें असलेलें असें होतें; व म्हणून तें 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य आहे.[3] (२)

तदधीनत्वादर्थवत् ॥ ३ ॥

३. (जगाची पूर्व-स्थिति म्हणजे प्रधान नव्हे.) कारण ती त्या (म्ह० परमेश्वराच्या) अधीन आहे. (आणि) ती (मानण्या-) पासून उपयोग आहेत. (१)

येथें पूर्वपक्षी म्हणतो:—ज्यामध्यें नामरूपें व्यक्त झालेलीं नाहींत असें हें बीजात्मक व पूर्व-स्थितीमध्यें असलेलें जग 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य आहे असें तुम्ही मानतां; व ज्याअर्थीं शरीर हें तदात्मकच[1] आहे त्याअर्थीं तें शरीर देखील 'अव्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य आहे असें तुम्ही मानतां. पण असें मानलें म्हणजे प्रधान जगाचें कारण आहे हें (सांख्यमत-) च तुम्हीं मानिल्यासारखें होतें. कारण, जगाची जी पूर्व-स्थिति तेंच प्रधान होय असें आम्ही (सांख्यलोक) मानतों.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जगाची एखादी स्वतंत्र पूर्व-स्थिति जगाचें कारण म्हणून जर आम्हीं मानली असती तर मग 'प्रधान जगाचें कारण आहे' हें सांख्यमत आम्हीं मानल्यासारखें झालें असतें. पण आम्ही असें मानतों कीं ही जगाची

१ (सू. २) गाईपासून दूध उत्पन्न होत असल्यामुळें येथें 'गाय' हा कारणवाचक शब्द लक्षणेनें 'दूध' या कार्याला लाविला आहे. तेव्हां 'सोमरसामध्यें गाईचें दूध मिसळा' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२. उत्पत्तीच्या पूर्वीं.

३. तेव्हां त्या जगापैकींच शरीररूपी एका भागाला 'अव्यक्त' म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

१. (सू. ३) जगरूपींच.

पूर्वस्थिति परमेश्वराच्या अधीन आहे, स्वतंत्र नाहीं. अशा रीतीची पूर्व-स्थिति अवश्य मानली पाहिजे. कारण ती मानल्यापासून उपयोग आहेत. ते असे: — तिच्यावांचून परमेश्वराचे ठिकाणीं जगाचें कर्तृत्व सिद्ध होत नाहीं. कारण, त्याच्या अंगीं जग उत्पन्न करण्याची शक्ति असल्यावांचून तो तें जग उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होऊं शकत नाहीं. शिवाय, (ती पूर्व-स्थिति आहे म्हणूनच या संसारापासून) मुक्त झालेले लोक पुन्हां उत्पन्न होत नाहींत. कारण, विद्येच्या योगानें त्या बीज-शक्तीचा नाश झालेला असतो. ती ही बीज-शक्ति अविद्यात्मक आहे; तिला 'अव्यक्त' ही संज्ञा आहे; परमेश्वर हा तिचा आश्रय आहे; माया हें तिचें स्वरूप आहे; व जिच्यामध्यें (सर्व) संसारी जीव आपलें (खरें) स्वरूप काय आहे हें न समजतां (स्वस्थपणें घोरत) पडतात अशी ती महानिद्रा आहे. त्या ह्या अव्यक्ताचा क्वचित् स्थळीं 'आकाश' या शब्दानें निर्देश केला आहे. उदा०—'हे गार्गी! ह्या अक्षरामध्यें खरोखर आकाश ओतप्रोत भरलें आहे' (बृ. ३।८।११). क्वचित् स्थळीं 'अक्षर' या शब्दानें त्याचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०—'पर जें अक्षर त्याहून पर' (मुं. २।१।२). क्वचित् स्थळीं त्याला 'माया' हें नांव दिलें आहे. उदा०—'प्रकृति ही माया आहे, व महेश्वर मायावी आहे असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०). या मायेला 'अव्यक्त' हें नांव अगदीं बरोबर आहे. कारण ती (ब्रह्माहून) अगदीं भिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं; किंवा अभिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. तें हें अव्यक्त 'महताहून पर'

---

२. ह्या पूर्व-स्थितीलाच अविद्या-(माया-अज्ञान-) शक्ति असें म्हणतात. ही माया परमेश्वराच्या स्वाधीन आहे. पण ही पूर्वस्थिति (म्ह. प्रधान) स्वतंत्र आहे असें सांख्य मानतात.

३. आकाशाला इयत्ता नाहीं, आणि ह्या अज्ञानरूप शक्तीलाही इयत्ता नाहीं, या सारखेपणामुळें ह्या शक्तीला 'आकाश' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. किंवा, हिच्यापासून आकाश उत्पन्न होत असल्यामुळें लक्षणेनें हिला 'आकाश' असें म्हटलें आहे.

४. म्हणजे ज्याप्रमाणें पृथिवीचा उदकामध्यें लय होतो त्याप्रमाणें ह्या अव्यक्ताचा (मायेचा) ब्रह्मामध्यें लय होतो.

५. 'अक्षर' या शब्दाचा 'अविनाशी' असा अर्थ आहे; आणि ह्या अज्ञानशक्तीचाही ज्ञान होईपर्यंत नाश होत नाहीं म्हणून ह्या शक्तीला 'अक्षर' असें म्हणतात.

६. 'अक्षर' म्हणजे अज्ञानरूपी बीज-शक्ति. ती आकाश वगैरे सर्व प्रपंचाचें कारण असल्यामुळें ती आकाश वगैरेंहून पर आहे; आणि तिच्याहून परमात्मा पर आहे. कारण, ती परमात्म्याच्या अधीन आहे.

७. ज्याप्रमाणें मायावी लोक आपल्या मायेच्या योगानें विचित्र वस्तू उत्पन्न करतात त्याप्रमाणें ह्या अज्ञानरूप शक्तीच्या योगानें परमेश्वर हें विचित्र जग उत्पन्न करतो म्हणून या शक्तीला 'माया' असें म्हटलें आहे.

८. कारण कोणत्याही वस्तूची शक्ति त्या वस्तूहून निराळी आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

९. ब्रह्म हें ज्ञानरूप असल्यामुळें त्यालाच अज्ञानरूप शक्ति असें म्हणतां येत ना

असें (या काठकोपनिषदामध्यें) म्हटलें आहे. कारण 'महत्' या शब्दानें जर हिरण्यगर्भाची बुद्धि घेतली तर तें महत् अव्यक्तापासून उत्पन्न झालें आहे. बरें, जरी 'महत्' या शब्दानें जीव घेतला तरी देखील तो जीव त्या अव्यक्ताच्या अधीन असल्यामुळें त्याला 'महताहून पर' असें म्हटलें आहे. कारण, अव्यक्त म्हणजे अविद्या होय. ह्या अविद्येच्या संसर्गामुळेंच जीवाचे सर्व व्यवहार सतत सुरू आहेत. आतां तें अव्यक्त आणि त्या (अव्यक्ता-) चें कार्य जें 'शरीर' त्यांमध्यें लक्षणेनें ऐक्य कल्पून अव्यक्ताचा 'महताहून परत्व' हा जो धर्म तो शरीरावर कल्पिला आहे. जरी शरीराप्रमाणें इंद्रियें वगैरे देखील अव्यक्ताचीं कार्यें आहेत, तरी लक्षणेनें फक्त शरीराशींच अव्यक्ताचें ऐक्य कल्पून शरीराचेंच फक्त 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. याचें कारण इंद्रियें वगैरे वस्तूंचा स्वत:च्या नांवानींच निर्देश केला आहे व शरीरच तेवढें निर्दिष्ट करावयाचें राहिलें आहे.

मागील दोन सूत्रांचें इतर लोक निराळ्या तऱ्हेनें व्याख्यान करतात. तें असें:— शरीर दोन प्रकारचें आहे. एक स्थूल व एक सूक्ष्म. जें हें सर्वांच्या दृष्टीस पडतें तें स्थूल शरीर होय. सूक्ष्म शरीर कोणतें तें पुढें 'अन्य देहाप्रत जातांना जीव (सूक्ष्म भूतांनीं) युक्त होत्साता गमन करतो असें प्रश्नोत्तरांवरून समजतें' (अ. ३ पा. १ सू. १) या सूत्रांत सांगण्यांत येईल. ह्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराचा पूर्वीं 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला आहे. परंतु येथें फक्त सूक्ष्म शरीराचेंच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. कारण, फक्त सूक्ष्म शरीरच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण करण्यास योग्य आहे. आतां, ज्याअर्थीं 'जीव बद्ध होतो, जीव मुक्त होतो' हे व्यवहार त्या सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहेत त्याअर्थीं तें सूक्ष्म शरीर त्या जीवाहून पर आहे असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें इंद्रियांचे व्यापार अर्थांवर अवलंबून आहेत म्हणून अर्थांना इंद्रियांहून पर असें म्हटलें आहे त्याप्रमाणेंच हें होय.

पण आम्ही या व्याख्यानकारांना असें विचारतों कीं (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें पूर्वीं दोन्ही प्रकारच्या शरीरांचा 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला असल्यामुळें येथें दोन्ही प्रकारचें शरीर प्रकृत आहे व दोन्ही प्रकारचें शरीर येथें सांगावयाचें राहिलें

---

१०. म्हणून अव्यक्त महताहून पर आहे. कारण, कार्यापेक्षां कारण पर असतें.

११. येथून तिसऱ्या सूत्राच्या दुसऱ्या व्याख्यानाला आरंभ झाला आहे.

१२. मरणानंतर जीवाला जेव्हां दुसरा जन्म प्राप्त होतो तेव्हां पूर्व जन्मींच्या वासना त्याच्या बरोबर येतात. आतां, सूक्ष्म शरीर मानलें नाहीं तर या वासना त्याला कशा प्राप्त होतात हें सांगतां येणार नाहीं. कारण, स्थूल शरीराचा नाश होतो हा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे; तेव्हां स्थूल शरीराला जीव बरोबर घेतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून जीवाचा बंध सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे. तसेंच, सूक्ष्म शरीराचा जेव्हां ज्ञानानें नाश होतो तेव्हां जीव मुक्त होतो. म्हणून जीवाचा मोक्ष देखील सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे.

आहे असें स्पष्ट होतें. तेव्हां असें असून येथें फक्त सूक्ष्म शरीराचेंच कसें ग्रहण केलें? त्याबरोबर स्थूल शरीराचें कां ग्रहण केलें नाहीं? आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं "श्रुतींत जें सांगितलें आहे त्याचा अर्थ करण्याला मात्र आम्ही धजतों, पण श्रुतींत अमुक कां सांगितलें नाहीं असा प्रश्न विचारण्याची आमची छाती नाहीं; आतां श्रुतीमध्यें अव्यक्त शब्द घातला आहे; त्याचा 'सूक्ष्म शरीर' हाच अर्थ होऊं शकतो, त्याहून जें इतर (म्ह० स्थूल शरीर) तें व्यक्त असल्यामुळें अव्यक्त शब्दाचा 'स्थूल शरीर' हा अर्थ होऊं शकत नाहीं;" तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं अर्थ करणें ही गोष्ट एकवाक्यतेवर अवलंबून आहे. श्रुतीच्या ह्या मागील व पुढील वाक्याची एकवाक्यता केल्यावांचून[13] या वाक्यांचा अर्थ करतां येत नाहीं. कारण, या वाक्यांची एकवाक्यता केल्यावांचून त्यांचा अर्थ केला असतां 'चालू गोष्ट[14] सोडली' आणि 'एक नवीन गोष्ट आरंभिली' असे दोन दोष येतील. आतां, एका वाक्याला दुसऱ्या वाक्यांत सांगितलेल्या गोष्टीची आकांक्षा असल्यावांचून त्या दोन वाक्यांची एकवाक्यता करतां येत नाहीं; तेव्हां येथें मागील वाक्यांत दोन प्रकारचें शरीर सांगितलें असल्यामुळें तें दोन्ही प्रकारचें शरीर पुढील वाक्यांत घेतलें पाहिजे. कारण, पुढील वाक्याला मागील वाक्यांत सांगितलेल्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराची आकांक्षा सारखीच आहे. तेव्हां, या आकांक्षेला अनुसरून जर या दोन वाक्यांचा संबंध लावला नाहीं तर या दोन वाक्यांच्या एकवाक्यतेला बाध येईल. मग श्रुतींत सांगितलेल्या गोष्टीचा बोध कोठून होणार? आतां, तुम्ही असें म्हणाल कीं "सूक्ष्म शरीराचेंच येथें ग्रहण केलें आहे; याचें कारण, सूक्ष्म शरीराचें स्वरूप काय आहे हें निश्चित करणें मोठें अवघड काम आहे; पण, स्थूल शरीराचा घाणेरडेपणा सर्वांना दिसत असल्यामुळें त्याचें स्वरूप सहज कळण्यासारखें आहे म्हणून त्याचें येथें ग्रहण केलें नाहीं;" तर असें तुम्हीं म्हणूं नये. कारण, ह्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचें स्वरूप निश्चित करणें ही गोष्ट विवक्षित नाहीं. कारण, अमक्या गोष्टीचें स्वरूप निश्चित करावें असें सांगणारें येथें एकही क्रियापद नाहीं. परंतु विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान कोणतें हें सांगणें येथें विवक्षित आहे. कारण, ह्याच स्थानाचा मागील वाक्यांत उल्लेख केलेला आहे. तेव्हां हें स्थान कोणतें तें दाखविण्याकरितां श्रुतीनें 'ह्याहून हें पर, ह्याहून हें पर' असें सांगून शेवटीं 'पुरुषाहून कांहीं पर नाहीं' असें सांगितलें आहे. किंवा तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें ('अव्यक्त' या शब्दानें सूक्ष्म शरीराचेंच येथें ग्रहण केलें आहे असें) कां होईना? आमचें त्यांत कांहीं नुकसान नाहीं. कारण, ('अव्यक्त' या शब्दानें स्थूल किंवा सूक्ष्म यांपैकीं) कांहीं घेतलें तरी ('अव्यक्त' या शब्दानें) येथें प्रधान विवक्षित नाहीं एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. (३)

---

१३. मागील वाक्याचा पुढील वाक्याशीं संबंध दाखविल्यावांचून.
१४. मागील वाक्यांत सुरू असलेली गोष्ट.

ज्ञेयत्वावचनाच्च ॥ ४ ॥

४ (शिवाय अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण तें ‘ ज्ञेय ’ अशा रूपानें (येथें) सांगितलें नाहीं. (१)

शिवाय, सांख्यांनीं प्रधान ‘ ज्ञेय ’ आहे असें मानलें आहे. कारण, गुण आणि पुरुष यांचेमधील भेद समजला असतां कैवल्य प्राप्त होतें असें ते म्हणतात. आतां, गुणांचें स्वरूप समजल्याशिवाय गुण आणि पुरुष यांमधील भेद समजणें शक्य नाहीं. तसेंच, ‘ विशेष प्रकारच्या विभूती प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाला जाणावें ’ असेंही सांख्यांनीं कोठेंसें म्हटलें आहे. परंतु अव्यक्ताविषयीं म्हणाल तर तें ‘ ज्ञेय ’ अशा रूपानें येथें सांगितलें नाहीं. येथें फक्त ‘अव्यक्त’ हा शब्द आहे; पण त्या अव्यक्ताला जाणावें किंवा त्या (अव्यक्ता-)ची उपासना करावी असें दाखविणारें येथें वाक्य नाहीं, आणि ज्या वस्तूच्या ज्ञानाचा उपदेश केला नाहीं त्या वस्तूच्या ज्ञानापासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो असें मानणें शक्य नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही ‘अव्यक्त’ या शब्दानें प्रधान सांगितलें आहे असें मानतां येत नाहीं. आमच्या मतीं तर अगोदर रथाचें रूपक कल्पून त्यांत शरीर रथ आहे वगैरे सांगून नंतर (त्या रूपकामध्यें जें) विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान (ज्ञेय या रूपानें सांगितलें आहे तें) कोणतें हें दाखविण्याकरितांच त्या शरीराचा (अव्यक्त या नांवानें) उपन्यास केला आहे असें मानतां येतें. म्हणून आमचें व्याख्यान निर्दोष आहे. (४)

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् ॥ ५ ॥

५ (प्रधान ज्ञेय आहे असें श्रुति) सांगते असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण प्रकरणावरून प्राज्ञ (आत्मा तेथें ज्ञेय म्हणून सांगितला आहे असें समजतें). (१)

आतां येथें सांख्य म्हणतो कीं (मागील सूत्रामध्यें) प्रधान ‘ज्ञेय’ अशा रूपानें सांगितलें नाहीं असें जें विधान केलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं जें प्रधान येथें ‘अव्यक्त’ या शब्दानें सांगितलें आहे तेंच पुढें ज्ञेय अशा रूपानें (या उप-

---

१. अणिमा वगैरे सिद्धी प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाची उपासना करावी असें सांख्य लोकांचें जें मत आहे तें मत ह्या त्यांच्या म्हणण्यावरून सिद्ध होतें.

२. ज्या वस्तूच्या ज्ञानापासून कांहीं फल प्राप्त होत नाहीं त्या वस्तूचें ज्ञान करून घ्यावें असा कोणी उपदेश करीत नाहीं; आणि ज्याअर्थीं प्रधानाचें ज्ञान करून घ्यावें असा उपदेश केलेला नाहीं, त्याअर्थीं प्रधानाच्या ज्ञानापासून कोणतेंही फल प्राप्त होत नाहीं हें उघड आहे.

निषदामध्यें) सांगितलेलें आढळतें. उदा०—'जें शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, व क्षयरहित, तसेंच जें रसरहित, नित्य, गंधरहित, आदिरहित, अंतरहित, महताहून पर, व कूटस्थ, अशा त्या (प्रधाना-) ला जाणून तो मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो' (का. २।३।१५). शब्द वगैरेंनीं रहित व महताहून पर असें ज्या प्रकारचें प्रधान सांख्य-स्मृतीमध्यें वर्णिलें आहे त्याच प्रकारची वस्तु या वाक्यामध्यें 'जाणावी' या रूपानें सांगितली आहे; म्हणून ती वस्तु प्रधानच होय; आणि तीच प्रधानरूप वस्तु प्रकृत वाक्यामध्यें 'अव्यक्त' या शब्दानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— या वाक्यामध्यें 'जाणावें' या रूपानें प्रधान सांगितलें नाहीं; तर प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो येथें 'जाणावा' या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. कशावरून ? प्रकरणावरून. प्राज्ञ असा जो परमात्मा त्याचेंच लांबलचक प्रकरण येथें सुरू आहे. कारण, (प्रथमत:) 'या पुरुषाहून पर असें कांहीं नाहीं, हाच शेवट होय, हीच उत्तम गति होय' (का. ३।११) इत्यादि वाक्यांमध्यें त्याचाच निर्देश केला आहे. शिवाय, 'हा सर्व भूतांमध्यें गूढ असलेला आत्मा प्रकाशमान होत नाहीं' (का ३।१२) या वाक्यांत तो परमात्मा कळण्यास मोठा कठिण आहे असें सांगितलें असल्यामुळें तोच ज्ञेय अशा रूपानें येथें विवक्षित आहे. तसेंच,'शहाण्या मनुष्यानें वाणीला मनामध्यें दाबून ठेवावें' या वाक्यांत जें वाणी वगैरे (इंद्रियां-)चें संयमन सांगितलें आहे तें त्या परमात्म्याचेंच ज्ञान होण्या-करितां सांगितलें आहे. शिवाय, 'मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटणें' हें फलही त्या परमात्म्या-च्याच ज्ञानाला उद्देशून सांगितलें आहे. नुसत्या प्रधानाचें ज्ञान झालें असतां मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ही गोष्ट सांख्य लोकांना (देखील) संमत नाहीं; तर चेतन असा जो आत्मा त्याचें ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो असा त्यांचा सिद्धांत आहे. शिवाय, सर्व वेदान्त-वाक्यांमध्यें शब्द-रहितत्व वगैरे धर्म प्राज्ञ अशा परमात्म्यालाच सांगितले आहेत. तेव्हां यावरून येथें प्रधान ज्ञेयही नाहीं किंवा तें 'अव्यक्त' या शब्दानें निर्दिष्टही नाहीं असें सिद्ध होतें. (५)

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च ॥ ६ ॥

६ आणखी तिहींचाच अशा रूपानें उपन्यास केला आहे व प्रश्नही (तिहींबद्दलच) आहे. (१)

आणखी या कारणास्तवही प्रधान येथें ज्ञेय नाहीं किंवा 'अव्यक्त' या शब्दानें निर्दिष्टही नाहीं असें सिद्ध होतें:—'मृत्यूनें (नचिकेताला) तीन वर दिले आहेत'

---

१. ज्याअर्थी इतर सर्व ठिकाणीं 'शब्दरहित' इत्यादि शब्दांनीं परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे त्याअर्थी येथें एका ठिकाणीं त्याच शब्दांनीं प्रधानाचेंच वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

या गोष्टीला अनुसरून या कठवल्लीनामक ग्रंथामध्यें अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच 'चर्चा करण्यास योग्य' या रूपानें उपन्यास केलेला दृष्टीस पडतो; व प्रश्नही या तीन पदार्थांबद्दलच विचारलेला आहे. या तिहींहून इतरांबद्दल (म्ह. चौथ्या पदार्थाबद्दल) प्रश्नही विचारलेला नाहीं किंवा त्याचा उपन्यासही केलेला नाहीं. त्यांपैकीं 'हे मृत्यो ! स्वर्गाला पोंचविणाऱ्या अग्नीला तूं जाणतोस (म्हणून) श्रद्धाळु जो मी त्या मला तो सांग' (का. १।१।१३) या वाक्यांत अग्नीबद्दल (पहिला) प्रश्न विचारला आहे. 'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो कीं (देहाहून निराळा असा) हा (आत्मा) आहे असें कोणी (म्हणतात), नाहीं असें (दुसरे) कोणी (म्हणतात), ही गोष्ट तूं मला शिकविलीस म्हणजे मी जाणीन, हा माझा तिसरा वर आहे' (का. १।१।२०) या वाक्यांत जीवाबद्दल (दुसरा) प्रश्न विचारला आहे. जें अधर्माहून निराळें, जें धर्माहून निराळें, जें कार्याहून निराळें व जें कारणाहून निराळें, जें भूताहून निराळें व जें भविष्याहून निराळें असें जें तुला दिसतें तें मला सांग' (का. १।२।१४) या वाक्यांत परमात्म्याबद्दल (तिसरा) प्रश्न विचारला आहे. तसेंच 'जो (सर्व) लोकांचा आदिभूत अग्नि तो, (तसेंच) ज्या जितक्या विटा (वेदीला[1]) लागतात त्या तितक्या विटा, (तसेंच) ज्या प्रकारानें (अग्नि राखिला जातो तो प्रकार, हें सर्व मृत्यूनें) त्याला सांगितलें' (का. १।१।१५) या वाक्यांत अग्नीबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. नंतर बऱ्याच अंतरावर 'हे गौतमा ! आतां मी तुला गुप्त आणि सनातन ब्रह्म सांगतों, तसेंच मरणानंतर या आत्म्याचें काय होतें तें सांगतों. आपल्या कर्माप्रमाणें व ज्ञानाप्रमाणें कांहीं लोक शरीर प्राप्त होण्याकरितां योनीमध्यें प्रवेश करतात; व कांहीं लोक वृक्ष (वगैरेंच्या स्थितीं-) प्रत प्राप्त होतात' (का. २।५।६।७). या वाक्यांत जीवाबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं, व तो मरत (ही) नाहीं' (का. १।२।१८) इत्यादि वाक्यांत परमात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें विस्तृत उत्तर दिलें आहे. परंतु असा प्रधानाबद्दल प्रश्न येथें विचारलेला नाहीं व (प्रधानाबद्दल) प्रश्न विचारलेला नसल्यामुळें चर्चेकरितां त्याचा उपन्यास करणेंही योग्य नाहीं. शंका:—'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो' (का. १।२०) या वाक्यांत जो आत्म्याबद्दल प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न पुन्हां 'जें धर्माहून निराळें व जें अधर्माहून निराळें' इत्यादि वाक्यांत सुरू केला आहे; किंवा या पुढील वाक्यांत पहिल्या प्रश्नाहून निराळा असा एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे ? बरें मग, पुढें काय ? जर पहिलाच प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर आत्म्याबद्दलचे दोन प्रश्न एकच होत असल्यामुळें एकंदरींत एक अग्नीबद्दल व एक आत्म्याबद्दल असे दोनच प्रश्न येथें विचारले आहेत असें होतें. म्हणून तिहींबद्दल प्रश्न विचारले आहेत व तिहींचा उपन्यास केला

---

१. यज्ञामध्यें अग्नि स्थापन करण्याकरितां तयार केलेल्या कुंडाला 'वेदि' म्हणतात.

आहे असें तुम्ही म्हणूं नका. बरें, निराळाच एक नवीन प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर ज्याप्रमाणें दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें मानण्यांत तुम्ही कांहीं दोष समजत नाहीं, त्याप्रमाणें विचारलेल्या प्रश्नांहून ज्यास्त प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत तुम्हीं कांहीं दोष समजूं नये. उत्तर:— दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें आम्ही मुळींच मानींत नाहीं. कारण, वाक्योपक्रमाच्या सामर्थ्यामुळें आम्हांला तसें करतां येत नाहीं. 'वरप्रदान' या विषयांत कठवल्लीचा उपक्रम झालेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, शेवटपर्यंत कठवल्लीच्या वाक्यांत मृत्यु आणि नाचिकेतस यांचा संवाद चाललेला आढळून येतो. बापानें नाचिकेतसाला यमलोकाप्रत पाठविलें. (तेथें) त्याला मृत्यूनें तीन वर देऊं केले. नाचिकेतसानें माझ्या बापाची माझ्यावर पुन्हां मर्जी बसावी असा पहिला वर मागितला; अग्निविद्या (द्यावी) हा दुसरा वर मागितला; व आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर मागितला. ' जो हा संशय उत्पन्न होतो.... हा माझ्या वरांपैकीं तिसरा वर होय ' या चिन्हावरून आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर होय असें सिद्ध होतें. आतां, ' जें धर्मांहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत एक निराळा नवीन प्रश्न विचारला आहे असें जर मानलें तर दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला असें होईल; व तेणेंकरून सर्व ग्रंथाचा संदर्भ बाधित होईल. (तेव्हां दोन्हीही प्रश्न एकच आहेत असें आमचें मत आहे.) शंका :—पुढील वाक्यांत ज्या पदार्थाबद्दल प्रश्न विचारला आहे तो पदार्थ मागील वाक्यांतल्या पदार्थाहून भिन्न असल्यामुळें या पुढील वाक्यांत एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण 'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो :—कोणी म्हणतात हा आत्मा आहे; कोणी म्हणतात हा आत्मा नाहीं ' या वाक्यांत जो संशय प्रदर्शित केला आहे त्यावरून पूर्वींचा प्रश्न जीवाबद्दल विचारला आहे असें निश्चित होतें. आतां, जीवाचे ठिकाणीं ' धर्म ' वगैरे संभवत असल्यामुळें तो जीव ' जें धर्मांहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत विचारलेल्या प्रश्नाचा विषय होऊं शकत नाहीं. परंतु प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो 'धर्म' वगैरेंच्या पलीकडे असल्यामुळें तो या पुढील प्रश्नाचा विषय होऊं शकतो. शिवाय, दोन्ही प्रश्नांच्या भाषाही सारख्या दिसत नाहींत. कारण, ' (जीव) आहे किंवा नाहीं ' अशी पूर्वींच्या प्रश्नाची भाषा आहे; व 'जी धर्म वगैरेंच्या पलीकडे वस्तु आहे' अशी पुढल्या प्रश्नाची भाषा आहे. तेव्हां पूर्वींचा प्रश्न व पुढला प्रश्न एकच आहेत असें ओळखूं येत नसल्यामुळें पुढला प्रश्न निराळा आहे, पूर्वींचाच प्रश्न पुढें चालू केला नाहीं असें निश्चित होतें. उत्तर :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत असें आम्ही मानतों. जीवात्मा जर परमात्म्याहून निराळा असता, तर दोन्ही प्रश्नांचे विषय

२. नचिकेतसानें मृत्यूजवळ कांहीं वर मागितले व मृत्यूनें ते त्याला दिले असा विषय कठवल्लीमध्यें आरंभीं वर्णिला आहे.

निराळे असल्यामुळें दोन्ही प्रश्न निराळे आहेत असें मानतां आलें असतें. परंतु 'तें तूं आहेस' इत्यादि अन्य श्रुतींवरून जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न नाहीं असें समजतें. आणि येथेंही 'जें धर्माहून निराळें' इत्यादि (परमात्म्यासंबंधींच्या) प्रश्नाचें 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं किंवा मरतही नाहीं' हें जें उत्तर दिलें आहे त्या उत्तरांत (जीवाचे ठिकाणीं संभवणाऱ्या) जन्ममरणरूप धर्मांचा निषेध केला आहे.[3] तेव्हां, या उत्तरावरूनही जीव आणि परमात्मा एकच आहेत हीच गोष्ट सूचित होते. कारण, एखाद्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणीं संभव असेल तरच त्या गोष्टीचा त्या ठिकाणीं निषेध करतां येईल. जीवाचा शरीराशीं संबंध असल्यामुळें जीवाचे ठिकाणींच जन्म व मरण यांचा संभव आहे; परमेश्वराचे ठिकाणीं नाहीं. तसेंच, 'ज्याच्या योगानें (लोक) स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहींना पाहतात, त्या महान् व विभु अशा आत्म्याला जाणून ज्ञानी मनुष्य शोक करीत नाहीं' (का. २।४।४) या वाक्यांत स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहींना पहाणाऱ्या व महत्त्व आणि विभुत्व या गुणांनीं युक्त अशा जीवाच्याच ज्ञानानें (ज्ञानी मनुष्याचा) शोक दूर होतो असें सांगितल्यावरून जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं असें सूचित होतें. कारण, परमात्म्याच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असा सर्व वेदान्तग्रंथांचा सिद्धांत आहे. तसेंच, पुढें 'जें येथें तेंच तेथें, जें तेथें तेंच येथें; हें जणूं काय भिन्न आहे असें जो पहातो तो (एका) मृत्यूपासून (दुसऱ्या) मृत्यूप्रत प्राप्त होतो[4]' (का० २।४।१०) या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा भिन्न आहेत असें मानणाऱ्याची निंदा केली आहे. तसेंच, (मरणानंतर) जीवाचें अस्तित्व आहे किंवा नाहीं असा नचिकेतसानें प्रश्न विचारल्यानंतर मृत्यूनें त्याची प्रशंसा करून 'हे नचिकेतसा ! दुसरा वर माग' असा आरंभ करून, जगांतील निरनिराळ्या आवडत्या वस्तूंचें आमिष दाखवून, (दुसरा वर मागण्याविषयीं) नचिकेतसाचें मन वळविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु नचिकेतस (आपल्या निश्चयापासून) ढळला नाहीं. तेव्हां मृत्यूनें त्याला अभ्युदय आणि मोक्ष, तसेंच विद्या आणि अविद्या ह्या एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें सांगून, 'हे नचिकेतसा ! ज्याअर्थीं तुला जगांतील आवडत्या वस्तूंचा लोभ उत्पन्न होत नाहीं त्याअर्थीं तूं विद्येच्छु आहेस असें मी समजतों' (का. १।२।४) या वाक्यांत त्याची प्रशंसा करून (तसेंच) त्यानें विचारलेल्या प्रश्नाची देखील प्रशंसा करून, पुढें म्हटलें :—'जो कळण्यास मोठा कठीण, जो घोर अरण्यामध्यें शिरलेला, जो गुहेमध्यें लपलेला, जो अत्यंत अवघड ठिकाणीं बसलेला—अशा सनातन देवाला ध्यानाच्या योगानें जाणून ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक यांना टाकून देतो' (का. १।२।१२). तेव्हां यावरूनही

---

३. तेव्हां परमात्म्यासंबंधाच्या उत्तरामध्यें जीवाच्या जन्ममरणांचा निषेध करणें बरोबर होत नाहीं. याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा एक आहेत असेंच मानलें पाहिजे.

४. अनेक वेळां उत्पन्न होतो व अनेक वेळां मृत्यूप्रत प्राप्त होतो असा ह्या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

येथें जीव आणि परमात्मा यांचें ऐक्यच विवक्षित आहे असें समजतें. कारण, जो प्रश्न विचारल्याबद्दल नचिकेतसाला मृत्यूपासून मोठी शाबासकी मिळाली तो प्रश्न टाकून देऊन शाबासकीनंतर नचिकेतस जर दुसराच प्रश्न विचारील तर ती सर्व शाबासकी त्याला विनाकारण मिळाली असें होईल. म्हणून 'मनुष्य मृत झाला असतां...' इत्यादि वाक्यांत जो प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न 'जें धर्माहून निराळें' इत्यादि वाक्यांत पुन्हां विचारला आहे असें समजलें पाहिजे. आतां, 'दोन्ही प्रश्नांच्या भाषांमध्यें फरक आहे' असा जो तूं आम्हांवर दोष दिलास तो बरोबर नाहीं. कारण पुढील वाक्यांत त्या जीवाचाच एक विशिष्ट धर्म पुन्हां विचारला आहे असें आम्ही समजतों. म्हणजे पूर्वींच्या वाक्यांत देहाहून निराळा असा जीव आहे किंवा नाहीं असा प्रश्न विचारला आहे; व पुढील वाक्यांत तोच जीव असंसारी आहे किंवा नाहीं असा प्रश्न विचारला आहे असें आम्ही मानतों. जोंपर्यंत अविद्या निवृत्त झाली नाहीं तोंपर्यंत जीवाचे ठिकाणीं धर्म वगैरे संभवतात; व तोंपर्यंत जीवाचें जीवत्व निवृत्त होत नाहीं. परंतु, अविद्येची एकदां निवृत्ति झाली म्हणजे तो जीव परमात्मरूपीच होतो असें 'तें तूं आहेस' या श्रुतीवरून समजतें. अविद्येच्या प्रवृत्तीमुळें किंवा निवृत्तीमुळें वस्तु भिन्न होत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य अंधारांत पडलेल्या दोरीला सर्प समजून तिला भिऊन थरथर कांपत दूर पळत सुटतो, नंतर जेव्हां दुसरा मनुष्य त्याला म्हणतो कीं, 'अरे ! भिऊ नको; हा सर्प नव्हे, ही नुसती दोरी आहे,' तेव्हां तें ऐकून त्याची सर्पाबद्दलची भीति जाऊन त्याचें कांपणें व पळणें बंद होतें; परंतु दोन्ही वेळीं म्हणजे सर्पाविषयीं भ्रम असतेवेळीं व नसतेवेळीं (दोरी ही) वस्तु एकच होती, ती भिन्न झाली नव्हती, त्याप्रमाणेंच हीही गोष्ट जाणावी. या (वरील विवेचना-) वरून 'तो उत्पन्न होत नाहीं व मरतही नाहीं' या वाक्यांत जें उत्तर दिलें आहे तें देखील जीव आहे किंवा नाहीं या प्रश्नाचें आहे असें समजावें. आतां, सूत्राविषयीं म्हणाल तर तें सूत्र अविद्येनें कल्पिलेला जो जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद त्याला अनुलक्षून केलें आहे असें समजावें. म्हणजे दोन्ही वाक्यांमध्यें जरी आत्म्याबद्दल एकच प्रश्न विचारला आहे तरी प्रश्नाचा पूर्वभाग जीवाला अनुलक्षून विचारला आहे असें समजावें. कारण, 'मरतेवेळीं देहाहून निराळा असा आत्मा आहे किंवा नाहीं' असा संशय मात्र येथें प्रदर्शित केला आहे, व कर्तृत्व वगैरे संसारावस्थेंतील धर्मांचा तेथें निषेध केला नाहीं. परंतु प्रश्नाचा

---

५. तेव्हां या प्रश्नाचें बऱ्याच अंतरावर उत्तर दिलें आहे असें जें पूर्वीं म्हटलें आहे तसें आतां म्हणावयास नको. कारण या प्रश्नाचें उत्तर जवळच मिळत आहे.

६. जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळें त्यांच्याबद्दलचे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत असें जर मानलें तर एक अग्नीबद्दलचा प्रश्न आणि एक आत्म्याबद्दलचा प्रश्न असे एकंदर दोनच प्रश्न होतात. मग सूत्रामध्यें 'तिहींबद्दल प्रश्न' असें कसें म्हटलें ? या शंकेचें हें उत्तर आहे.

उत्तरभाग परमात्म्याला अनुलक्षून विचारला आहे असें समजावें. कारण 'ती धर्म वगैरेंच्या पलीकडील वस्तु आहे' असा तेथें उल्लेख केला आहे. यावरून अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच श्रुतीमध्यें उपन्यास केला आहे असें मानणें बरोबर आहे. प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्याविषयीं म्हणाल तर त्या (प्रधाना–) बद्दल वरही दिलेला नाहीं, प्रश्नही विचारलेला नाहीं व उत्तरही दिलेलें नाहीं. तेव्हां परमात्म्याचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत व प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत हा मोठा फरक आहे. (६)

महद्वच्च ॥ ७ ॥

७ आणि महत् (शब्दा-) प्रमाणें (अव्यक्त शब्द प्रधानवाची नव्हे) (१)

जरी सांख्यांनीं महत् शब्द (प्रधानाचें आद्य कार्य जी) 'केवळ सत्ता' या अर्थीं योजिला आहे तरी वैदिक वाक्यांमध्यें तो शब्द त्याच अर्थाचा वाचक होत नाहीं. ही गोष्ट 'बुद्धीहून महान् आत्मा पर आहे' (का. १।३।१०); 'महान् आणि विभु अशा आत्म्याला' (का. १।२।२२;) 'मी या महान् पुरुषाला जाणतों' (श्वे. ३।८) इत्यादि वाक्यांमध्यें आत्म-शब्दाचा प्रयोग केला आहे वगैरे कारणांवरून स्पष्ट आहे. त्याप्रमाणेंच अव्यक्त शब्दही वैदिक वाक्यामध्यें प्रधानाचा वाचक होऊं शकत नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही अनुमानानें सिद्ध झालेल्या प्रधानाला वेद प्रमाण आहे असें म्हणतां येत नाहीं (७)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्य आठव्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला 'शब्द' प्रमाण आहे. कारण श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें एका मंत्रांत प्रधानाचें प्रतिपादन केलें आहे. तो मंत्र असाः—'लाल, पांढरी, आणि काळी अशी तीन रंगांची, आणि प्रजा उत्पन्न करणारी अशी एक अजा आहे. एक अज तिच्याशीं रममाण होतो, आणि

---

१. जिच्या योगानें पुरुषाला भोग आणि अपवर्ग प्राप्त होतात अशा बुद्धीला येथें 'सत्ता' असें म्हटलें आहे. सांख्य मताप्रमाणें ही बुद्धि प्रधानाचें आद्य कार्य होय.

२. महत् शब्दाचा 'सत्ता' असा अर्थ घेतला तर 'आत्मा' हा शब्द लागणार नाहीं. कारण, सत्ता म्हणजे बुद्धि; ती आत्म्याहून भिन्न असल्यामुळें तिला 'आत्मा' म्हणतां येत नाहीं.

३. कांहीं ठिकाणीं महताच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असें सांगितलें आहे. त्यावरून 'महत्' शब्दाचा सांख्यांनीं मानिलेला अर्थ घेतां येत नाहीं, आत्माच घेतला पाहिजे. कारण आत्म्याच्याच ज्ञानानें शोक दूर होत असतो. तेव्हां 'वगैरे' या शब्दानें येथें 'शोक दूर होणें' ही गोष्ट घ्यावी.

दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो.' या मंत्रामध्यें अजा म्हणजे प्रधान होय. तें प्रधान त्रिगुणात्मक असल्यामुळें 'तें तीन रंगांचें आहे' अशी कल्पना केली आहे. एक अज म्हणजे जीव हा त्या प्रधानाशीं रममाण झालेला आहे; त्यामुळेंच तो 'मी सुखी, मी दुःखी' असें मानीत आहे. आणि दुसरा अज म्हणजे मुक्त पुरुष ह्यानें त्या प्रधानाचा त्याग केला आहे. आतां ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'अजा या शब्दानें प्रधानच घ्यावें' अशाविषयीं विशेष कारण कांहींच नाहीं. जसें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें ज्याचें तोंड खालीं व बूड वर अशा चमसाचें म्हणजे एका पात्राचें वर्णन केलें आहे, पण तेथें 'तें पात्र अमुकच आहे' असें समजत नाहीं, तसेंच हें होय. शंकाः—जसें 'चमस हें मस्तकाला उद्देशून म्हटलें आहे' असें शेवटच्या वाक्यावरून समजतें, तसें येथें 'अजा' असें कोणाला उद्देशून म्हटलें आहे ? उत्तरः—(सू. ९) पृथिवी, जल, आणि तेज ह्या तीन भूतांना उद्देशून 'अजा' असें येथें म्हटलें आहे. कारण, येथें अजेला तीन रंग सांगितले आहेत; आणि तेच तीन रंग तीन भूतांचे आहेत असें छांदोग्य उपनिषदामध्येंच सांगितलें आहे. तेव्हां, अशा रीतीनें लाल, पांढरी आणि काळी या शब्दांचे तीन रंग हे मुख्य अर्थ संभवत असतांना या शब्दांचे लक्षणेनें तीन गुण असे अर्थ घेऊन 'अजा' या शब्दानें प्रधान घेणें बरोबर नाहीं. शिवाय, ह्या श्वेताश्वतर उपनिषदामध्येंच मागें आणि पुढें पाहिलें असतां 'परमात्म्याच्या मायारूपी शक्तीचें प्रतिपादन केलें आहे' असें समजतें. तेव्हां प्रकरणावरून ह्या प्रकृत मंत्रामध्यें 'अजा' या शब्दानें ती मायारूपी शक्तीच घ्यावी हें योग्य आहे. आतां तिला जरी 'तीन रंगांची' असें म्हणतां येत नाहीं, तरी तिच्यापासून उत्पन्न झालेलीं तीन भूतें तीन रंगांचीं असल्यामुळें लक्षणेनें तिलाच 'तीन रंगांची' असें म्हटलें आहे. शंका :—'पृथिवी, जल आणि तेज या तीन भूतांना अजा असें म्हटलें आहे' असें तुम्हीं जें सांगितलें ते 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें किंवा अवयवार्थ घेऊन सांगितलें ? 'रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें' असें म्हणावें तर 'तीन भूतें' हा 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ नाहीं. 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ मेंढी असा आहे. बरें, ह्या तीन भूतांना मेंढीचा कांहींच सारखेपणा नाहीं. तेव्हां त्या तीन भूतांना गौण रीतीनें-ही 'अजा' म्हणतां येत नाहीं. आतां, 'अजा' शब्दाचा अवयवार्थ 'उत्पन्न न होणारी वस्तु' असा आहे; आणि हीं तीन भूतें तर उत्पन्न झालीं आहेत. तेव्हां तीन भूतांना कोणत्याही तऱ्हेनें 'अजा' असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तरः—(सू. १०) ज्याप्रमाणें लोकामध्यें साहजिक रीतीनें एखादी मेंढी तीन रंगांची असते, व तिला पुष्कळ कोंकरें झालेलीं असतात, आणि एखादा मेंढा तिच्याशीं रममाण होतो, व एखादा तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो, त्याप्रमाणेंच 'ही भूतत्रयरूपी जगाची पूर्वावस्था आहे' असें समजावें. कारण तीन भूतांचें तीन रंग आहेतच. ह्या पूर्वावस्थेपासूनच सर्व जग उत्पन्न होत आहे, हिच्याशीं जीव रममाण होतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो; ह्या सारखेपणामुळें येथें 'अजा' हा शब्द लावला आहे. आतां 'जीवात्मा हिचा उपभोग घेतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो' असें म्हटल्यावरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें जो भेद भासत आहे तो खरा आहे असें मात्र समजूं नये; तर तो औपाधिक आहे. आणि जरी तो भेद औपाधिक म्हणजे खोटा आहे, तरी त्याचा व्यवहारामध्यें अनुभव येतो म्हणून तशा रीतीनें येथें श्रुतीमध्यें वर्णन केलें आहे असें समजावें. शिवाय, 'जसें सूर्य हा मधु आहे, वाणी ही धेनु आहे, स्वर्गलोक वगैरे अग्नी आहेत, इत्यादि प्रकारच्या कल्पना श्रुतीमध्यें केल्या आहेत, तसेंच भूतत्रयरूपी जगाच्या पूर्वावस्थेवर मेंढीची कल्पना केली आहे' असें म्हणण्यास कोणतीही हरकत दिसत नाहीं. एकंदरींत, 'अजा' शब्दानें

प्रधान घेतां येत नाहीं ' असें ठरलें. तेव्हां अर्थातच ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

चमसवदविशेषात् ॥ ८ ॥

८ (अजा म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण (कोणताही) विशेष सांगितला नाहीं. चमसाप्रमाणें (ही गोष्ट होय). (२).

प्रधानवादी सांख्य पुन्हां म्हणतो :—प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं असें जें तुम्हीं विधान केलें आहे तें सिद्ध होत नाहीं. कशावरून ? पुढील मंत्रावरून :—'लाल, पांढरी व काळी, आणि सारख्या रंगाची अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करणारी एक अजा आहे. एक अज तिच्यावर आसक्त होऊन तिच्याशीं रममाण होऊन राहतो; (परंतु) दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला टाकून देतो ' (श्वे. ४।५). या मंत्रा-मध्यें ' लाल ', ' पांढरी ' ' व काळी ' या शब्दांचे सत्व, रज आणि तम हे अर्थ आहेत. रजाला ' लाल ' असें म्हटलें आहे; कारण (मनुष्याला) लाल करणें[1] हा त्या (रजा-) चा स्वभाव आहे. सत्त्वाला पांढरें असें म्हटलें[2] आहे; कारण प्रकाश हा त्या (सत्त्वा-) चा स्वभाव आहे आणि तमाला काळें असें म्हटलें आहे; कारण अंध करणें[3] हा त्या (तमा-) चा स्वभाव आहे. प्रधान म्हणजे या तीन गुणांची सारखेपणाची स्थिति. त्या प्रधानाचा (त्याच्या) अवयवांच्या धर्मांनीं[4] निर्देश केला असल्यामुळें त्याला ' लाल, पांढरा व काळा ' असें येथें म्हटलें आहे. त्या प्रधानाला पुढें ' अजा ' असें म्हटलें आहे; कारण तें उत्पन्न होत नाहीं[5]. प्रधान हें सर्व वस्तूंचें मूल-कारण आहे; व तें कोणत्याही वस्तूचें कार्य नाहीं असा आमचा सिद्धांत आहे. शंका :—' अजा ' शब्दाचा ' मेंढी ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. उत्तर :—प्रसिद्ध आहे खरा. परंतु तो प्रसिद्ध अर्थ येथें घेतां येत आहीं. कारण, या ठिकाणीं विद्येचें प्रकरण चालू आहे. ती

---

१. राग आणणें. रजोगुणाच्या योगानें मनुष्य रागीट होतो व मनुष्याला राग आला म्हणजे तो लाल होतो हें प्रसिद्ध आहे.

२. सत्त्व गुणाच्या योगानें मनुष्याचें अंतःकरण कोणत्याही मनोविकारांनीं कलुषित होत नाहीं. तें प्रकाशाप्रमाणें स्वच्छ असतें; म्हणजे तें प्रकाशमय असतें, आणि प्रकाशाचा रंग पांढरा आहे हें प्रासिद्धच आहे.

३. तमाच्या योगानें मनुष्य अज्ञानरूपी अंधकारानें व्याप्त होतो आणि अंधकाराचा रंग काळा आहे हें प्रसिद्धच आहे.

४. सत्त्व, रज आणि तम हे प्रधानाचे अवयव होत; व या अवयवांचे पांढरा, लाल आणि काळा हे धर्म होत. हे अवयवाचे धर्म येथें प्रधानाला लावले आहेत.

५. अजा शब्दाचा योगार्थ ' उत्पन्न न झालेली ' असा आहे. (अ = नाही आणि जा = उत्पन्न झालेली.)

अजा (म्ह. प्रधान) तीन गुणांनीं युक्त अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करते. एक अज त्या अजेवर आसक्त होऊन किंवा त्या अजेचा गुलाम बनून तिच्याशीं रममाण होतो. म्हणजे कांहीं पुरुष अज्ञानाच्या योगानें त्या प्रधानालाच आपला आत्मा समजून अविचारानें आपण सुखी आहों, आपण दुःखी आहों, आपण मूढ आहों असें मानून संसाराचा अनुभव घेतात. परंतु दुसरे कांहीं पुरुष–ज्यांचे ठिकाणीं विवेक व वैराग्य उत्पन्न झालें आहे ते–त्या अजेचा भोग घेऊन तिला टाकून देतात म्हणजे त्या प्रधानापासून भोग आणि मोक्ष प्राप्त करून घेऊन त्याला टाकून देतात म्हणजे या संसारापासून मुक्त होतात. तेव्हां, या मंत्रावरून 'प्रधान मानण्याला श्रुतीचा आधार आहेच' असें आम्ही कपिल-मतानुयायी लोक म्हणतों. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—'सांख्य मताला श्रुतीचा आधार आहे' असें या मंत्रावरून म्हणतां येत नाहीं. कारण, केवळ या मंत्रावरून कोणत्याही मताचें समर्थन होत नाहीं. कांहींतरी कल्पना करून 'अजात्व' वगैरे धर्म दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूला लावतां येतील६. तेव्हां सांख्यमतच येथें विवक्षित आहे असें ठरवितां येत नाहीं. कारण, अमुकच विशिष्ट गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें ठरविण्याला येथें कांहीं साधन नाहीं. चमसाप्रमाणें ही गोष्ट होय. 'ज्याचें तोंड खालीं व बूड वर असा चमस७' (बृ. २।२।३) या मंत्रामध्यें अमुकच एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें केवळ या मंत्रावरून ठरविणें शक्य नाहीं. कारण, कांहींतरी रीतीनें दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूवर 'खालीं तोंड व वर बूड' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल८. त्याप्रमाणें येथेंही 'एक अजा आहे' या मंत्रांत कोणताच विशेष सांगितला नसल्यामुळें 'अजा' या शब्दानें प्रधान विवक्षित आहे असें निश्चित करतां येत नाहीं. (८)

आतां तूं असें म्हणशील कीं, वरील चमस-वाक्याला 'ज्याला खालीं तोंड व वर बूड असा चमस म्हणतात तें हें शिर होय' असा वाक्यशेष आहे. त्यावरून अमुक एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें समजतां येतें९; परंतु येथें (अजा-वाक्यांत) अजा म्हणजे अमुक असें कसें समजावें ? या शंकेवर आम्ही उत्तर देतों:—

---

६. उदाहरणार्थ—माया देखील उत्पन्न झालेली नसल्यामुळें तिलाही अजात्व धर्म आहे असें म्हणतां येईल.

७. एक प्रकारचें यज्ञांतलें पात्र.

८. उदा० एखाद्या पर्वताच्या गुहेचें देखील खालीं तोंड असून वरती गुहा असूं शकते. म्हणून अशा गुहेवरही 'खालीं तोंड व वर बूड' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल.

९. या वाक्यशेषावरून येथें शिराला चमस म्हटलें आहे. कारण शिराचें तोंड (म्ह० मुख) खालीं आहे व शिराचें बूड (म्ह० टाळू) वर आहे.

ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ॥ ९ ॥

९ परंतु (अजा म्हणजे) तेज आदिकरून (तीन महाभूतें) होत. कारण, कांहीं शाखेचे लोक असाच पाठ म्हणतात. (२)

जीं परमेश्वरापासून उत्पन्न झालीं आहेत, ज्यांमध्यें तेज प्रमुख आहे, जीं चतुर्विध[२] सृष्टीचें मूलकारण आहेत, अशीं तेज, उदक आणि पृथिवी या नांवांचीं तीन महाभूतें 'अजा' या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत असें समजावें. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द अवधारण या अर्थी आहे. (म्हणजे सूत्राचा एकंदर अर्थ असा :—) हीं तीन महाभूतेंच 'अजा' या शब्दानें विवक्षित आहेत, सांख्यांचे तीन गुण विवक्षित नाहींत, असं समजावें. कशावरून ? अशावरून कीं कांहीं शाखेचें लोक 'तेज, उदक व पृथ्वी यांची परमेश्वरापासून उत्पत्ति आहे' असें म्हणून 'त्यांनाच लाल वगैरे रंग आहेत' असें म्हणतात. उदा०—'जो अग्नीचा लाल रंग तो तेजाचा रंग; जो पांढरा तो उदकाचा; जो काळा तो पृथ्वीचा' (छां. ६।४।१). तींच तेज उदक आणि पृथ्वी नांवांचीं महाभूतें या वाक्यांत विवक्षित आहेत असें ओळखतां येतें. कारण, लाल वगैरे शब्द दोन्ही वाक्यांत सारखेच आहेत; व लाल वगैरे शब्दांचे (लाल वगैरे) विशेष प्रकारचे रंग हे मुख्य अर्थ होत. (सत्त्व वगैरे) गुण हे त्या शब्दांचे केवळ गौण अर्थ होत. आणि असंदिग्ध वाक्यांच्या[३] साहाय्यानें संदिग्ध वाक्यांच्या[४] अर्थाचा निर्णय करावा ही गोष्ट सर्वांना मान्य आहे. तसेंच, या उपनिषदाच्या आरंभीं देखील 'ब्रह्मवादी लोक विचारतात कीं (जगाचें) कारण जें ब्रह्म तें कोणतें ?' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—'स्वतःच्या गुणांनीं आच्छादित झालेली अशी जी देवाची आत्मभूत शक्ति तीप्रत ते ध्यानरूप साधनानें युक्त होऊन जाणते झाले' (श्वे. १।१). या (आरंभींच्या) वाक्यामध्यें समस्त जगाला उत्पन्न करणारी परमेश्वराची शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. 'तसेंच, 'माया हीच प्रकृति आणि परमेश्वरच मायी असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०) व 'जो एक (परमेश्वर) प्रत्येक योनीचें[५] नियमन करतो' (श्वे. ४।११) या वाक्यशेषामध्येंही तीच शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. तेव्हां अजा-वाक्यांत प्रधाननामक एक स्वतंत्र जगाचें कारण सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. उलट, प्रकरणावरून जिच्यामध्यें नामरूपें व्यक्त झालीं नाहींत व जी नामरूपांची पूर्वावस्था अशी ती परमेश्वराची शक्तिच या अजा-वाक्यांत देखील वर्णिली आहे असें

---

२. जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज असे सृष्टीचे चार प्रकार आहेत. जरायुज म्हणजे गर्भाशयापासून उत्पन्न झालेले मनुष्य पशु वगैरे. अंडज म्हणजे पक्षी वगैरे. स्वेदज म्हणजे घामापासून उत्पन्न होणारे उवा लिखा वगैरे. उद्भिज्ज म्हणजे लता वृक्ष वगैरे.

३. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येत नाहीं अशा वाक्यांच्या.

४. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येतो त्या वाक्यांच्या.

५. योनि म्हणजे मूलकारण म्हणजे माया, व आकाश वगैरे अवांतर कारणें.

आम्ही म्हणतों. आणि त्या मायेचीं तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं जीं कार्यें त्यांना तीन रंग असल्यामुळें त्या मायेलाही तीन रंग आहेत असें म्हटलें आहे (तें बरोबरच आहे). (९)

(शंका :—) पण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना तीन रंग आहेत म्हणून त्यांना 'तीन रंगांची अजा' हें नांव दिलें आहे' असें कसें म्हणतां येईल? कारण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना अजेचा (मेंढीचा) आकार आहेसा दिसत नाहीं. (म्हणून रूढयर्थानें 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाहीं). तसेंच तेज, उदक आणि पृथ्वी यांची (श्रतीमध्यें) उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळें 'जिला उत्पत्ति नाहीं ती अजा' अशा योगार्थानेंही 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाहीं. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः ॥ १० ॥

१० आणि मध वगैरे- (च्या रूपका-) प्रमाणें (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणून यांत (कांहीं) विरुद्ध नाहीं. (२)

'मेंढीच्या आकाराचे प्राणी' अशा रूढयर्थानें हा 'अजा' शब्द येथें योजिलेला नाहीं, किंवा यौगिक अर्थानेंही त्याचा येथें उपयोग केलेला नाहीं; तर (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणजे तेज, उदक आणि पृथ्वीनामक जें सर्व स्थावरजंगम वस्तूंचें मूल-कारण त्यावर अजेचें (मेंढीचें) रूपक वर्णिलें आहे. ज्याप्रमाणें या जगामध्यें एखादी अजा (मेंढी) लाल, पांढरी, व काळी अशी तीन रंगांची कचित् असूं शकते, जिला आपल्यासारख्या रंगांचीं अशीं पुष्कळ कोंकरें आहेत, जिच्याशीं एक अज (मेंढा) आसक्त होऊन रममाण होतो, परंतु जिला दुसरा एक अज (मेंढा) उप-भोग घेऊन टाकून देतो, त्याप्रमाणें हें तेज उदक आणि पृथ्वीनामक सर्व वस्तूंचें

---

१. येथें 'अजा' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल सूत्रकार आणि भाष्यकार यांचा मतभेद आहे असें दिसतें. भाष्यकारांच्या मतीं प्रकरणावरून अजा म्हणजे माया होय; परंतु सूत्रकारांच्या मतीं अजा म्हणजे तेज उदक आणि पृथ्वी हीं जीं तीन महाभूतें छांदोग्य उपनिषदामध्यें जगाचीं अवांतर कारणें म्हणून सांगितलीं आहेत तीं होत. आतां, भाष्यकारांच्या मतीं अजा शब्दाची कांहीं पंचाईत पडत नाहीं. कारण माया ही उत्पन्न झालेली नसल्यामुळें तिला 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येतो. परंतु सूत्रकारांच्या मतीं तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं महाभूतें उत्पन्न झालीं असल्यामुळें त्यांना 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येत नाहीं. तसेंच तो शब्द त्या भूतांना रूढ्यर्थानेंही लावतां येत नाहीं. तेव्हां तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना 'अजा' शब्द कसा लावतां येतो असा येथें प्रश्न उद्भवतो. या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. (गो.)

२. 'उत्पन्न न झालेली' अशा योगार्थानें.

मूलकारण देखील तीन रंगांचें आहे, तें आपल्यासारख्या रंगांचीं पुष्कळ स्थावरजंगम-पदार्थरूप कार्यें उत्पन्न करतें, व अज्ञानी अशा जीवानें उपभोगिलें जातें, परंतु ज्ञानी अशा जीवानें टाकिलें जातें. (शंका :--) 'एक जीव रममाण होतो व दुसरा टाकून देतो' असें येथें म्हटलें आहे, त्यावरून इतर तत्त्ववेत्त्यांना संमत असलेला जो जीव-भेद तो वास्तविक आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. (उत्तर :--) ही शंका घेऊं नये. कारण, जीव भिन्न आहेत ही गोष्ट सांगण्याचा येथें (श्रुतीचा) अभिप्राय नाहीं; तर बंध आणि मोक्ष या ज्या दोन जीवाच्या अवस्था त्यांची व्यवस्था सांगण्याचा (श्रुतीचा) अभिप्राय आहे. व्यवहारामध्यें जो जीव-भेद प्रसिद्ध आहे त्याला अनुलक्षूनच ही बंध-मोक्षाची व्यवस्था श्रुतीनें सांगितली आहे. परंतु हा (जीव-) भेद उपाधीमुळें झालेला आहे व तो मिथ्याज्ञानानें कल्पिलेला आहे, वास्तविक नव्हे. ही गोष्ट 'एक देव, सर्व भूतांमध्यें गुप्त असलेला, सर्वांना व्यापून टाकणारा, व सर्व भूतांचा अंतरात्मा' इत्यादि श्रुतींवरून स्पष्ट होते. सूत्रामधील 'मध वगैरे- (च्या रूपका-) प्रमाणें' याचा अर्थ :--ज्याप्रमाणें सूर्य हा मध नसून त्याच्यावर मधाची कल्पना केली आहे, तसेंच वाणी ही धेनु नसून तिच्यावर धेनूची कल्पना केली आहे, तसेंच स्वर्ग वगैरे लोक हे अग्नि वगैरे नसून त्यांच्यावर अग्नि (वगैरे-) ची कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणें (येथें) तेजोदकपृथ्वीनामक मूल-कारण हें अजा नसून त्याच्यावर अजेची कल्पना केली आहे. म्हणून तेज, उदक व पृथ्वी (नांवाच्या मूलकारणा-) ला जो 'अजा' शब्द लाविला आहे त्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. (१०)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें अकराव्या सूत्रापासून तेराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ११) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला 'शब्द' प्रमाण आहे. कारण, बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें 'ज्यामध्यें पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा' असें वर्णन केलें आहे. आतां येथें 'पञ्च' असे दोन शब्द असल्यामुळें पांचा पांचा पंचवीस (म्हणजे 'पांच पंचकड्या') असा अर्थ होतो; आणि सांख्य लोकांचीं तत्त्वें पंचवीसच आहेत. तेव्हां ही संख्या जुळते म्हणून 'सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेंच ह्या श्रुतीमध्यें वर्णिली आहेत' असें सिद्ध होतें. यावर सिद्धान्त्याचें उत्तरः—जर ह्या श्रुतीमध्यें एकदम पंचवीस संख्या सांगितली असती तर, कदाचित् पूर्वपक्ष्याच्या मताला कांहीं थारा मिळाला असता. पण श्रुतीमध्यें तसें न सांगतां 'पांच पंचकड्या' असें सांगितलें आहे. आणि सांख्य लोकांच्या पंचवीस तत्त्वांमध्यें प्रत्येक पांचावर कांहींच सारखा धर्म नसल्यामुळें त्यांच्या पांच पंचकड्याच करतां येत नाहींत. शंकाः –ज्याप्रमाणें 'पांच आणि सात वर्षें इंद्रानें पाऊस पाडला नाहीं' ह्या वाक्यामध्यें एकंदर 'बारा वर्षें' असाच अर्थ घेतला आहे, कारण 'एका धर्मानें पांच वर्षें सारखीं, आणि एका धर्मानें सात वर्षें सारखीं' असें तेथें मुळींच म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही जरी पांच पंचकड्या करतां आल्या नाहींत, तरी एकंदर पंचवीस असा अर्थ घेतां येईल; उत्तरः—'पञ्च पञ्च' ह्या शब्दांचा 'पांच पंचकड्या' हा खरा अर्थ सोडून 'एकंदर पंचवीस' असा गौण रीतीनें अर्थ घेणें बरोबर नाहीं. 'पांच आणि सात वर्षें' ह्या वाक्यामध्यें नाइलाजास्तव 'बारा वर्षें'

असा गौण रीतीनें अर्थ घेतला आहे म्हणून सर्व ठिकाणीं 'तसाच अर्थ घ्यावा' असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, पुढील 'पञ्च' या शब्दाचा 'जन' या शब्दाशीं समास केलेला आहे. कारण, स्वरावरून 'पञ्चजन' एवढें सामासिक एक पद आहे असा निश्चय होत आहे. त्याप्रमाणेंच, दुसरीकडे देखील श्रुतीमध्यें 'पञ्चजन' हें सामासिक एक पद घातलेलें आढळतें. तेव्हां येथें निरनिराळे दोन पञ्च शब्द नसल्यामुळें 'पांचा पांचा पंचवीस' असा अर्थ करतां येत नाहीं. शिवाय, दोन 'पञ्च' शब्दांचा पांच आणि पांच मिळून 'दहा' असा अर्थ होईल. शिवाय, पुढील 'पञ्च' शब्द 'जन' या शब्दाचें विशेषण असल्यामुळें त्याच्याशीं मागील 'पञ्च' शब्दाचा संबंधच करतां येत नाहीं. शंका:—'पञ्चजन' ह्या सबंध शब्दाशीं पूर्वींच्या 'पञ्च' या शब्दाचा संबंध करतां येतो. तेव्हां पांच पञ्चजन म्हणजे एकंदर पंचवीस जन असा अर्थ होईल. जसें पांच पंचपाळीं असें म्हटलें असतां एकंदर पंचवीस पाळीं होतात, तसेंच हें होय. उत्तर:—पांचा पाळ्यांचें एक पंचपाळें असा अर्थ होतो म्हणून तीं पंचपाळीं किती अशी पुन्हां संख्येबद्दल आकांक्षा उत्पन्न होते. कारण पाळ्यांची संख्या समजली तरी पंचपाळ्यांची संख्या अद्यापि समजली नाहीं. तेव्हां पंचपाळ्यांना पांच असें विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. पण, येथें तसें होत नाहीं. कारण 'पांच जनांचा एक समुदाय' असा 'पञ्चजन' या शब्दाचा अर्थ होत नाहीं; तर 'पांच जन' इतकाच अर्थ होतो. तेव्हां जनांच्या संख्येचा निश्चय झाल्यामुळें 'ते पांच जन किती' अशी आकांक्षा उत्पन्न होत नाहीं. म्हणून पुन्हां त्याला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येत नाहीं. एकंदरींत, 'पञ्च पञ्चजन' ह्याचा 'पंचवीस तत्त्वें' असा अर्थ होत नाहीं. शिवाय, 'ज्यामध्यें पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा' ह्या श्रुतीमध्यें आकाश निराळें सांगितलें आहे. आणि त्या सर्वांचा आधार म्हणून आत्माही निराळाच सांगितला आहे. आतां, जर पञ्च पञ्चजन ह्याचा 'पंचवीस तत्त्वें' असा अर्थ असता, तर त्या पंचवीस तत्त्वांमध्येंच आकाश आणि आत्मा हे येत असल्यामुळें ते निराळे सांगितले नसते. आतां 'आकाश आणि आत्मा ह्या दोन शब्दांचा प्रसिद्ध अर्थापेक्षां कांहीं निराळाच अर्थ आहे व म्हणूनच ते निराळे सांगितले आहेत' असें म्हणावें, तर एकंदर तत्त्वें सत्तावीस होत असल्यामुळें पंचवीस तत्त्वें मानणाऱ्या सांख्यांचाच सिद्धांत विरुद्ध होईल. शिवाय, नुसती पंचवीस ही संख्या ऐकिल्याबरोबर 'ही सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेंच सांगितलीं आहेत' हें म्हणणें मोठें धाडसाचेंच काम आहे. कारण, 'जन' या शब्दाचा तत्त्व असा अर्थ कोठेंच प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, पाणिनीच्या नियमावरून 'सप्तर्षि' या शब्दाप्रमाणें 'पञ्चजन' एवढी कोणाची तरी संज्ञा असावी असें सिद्ध होतें. म्हणूनच त्या पञ्चजनाला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येतें. जसें 'सात सप्तर्षि' असें लोकांत म्हणतात तसेंच हें होय. (सू० १२) आतां ते पञ्चजन कोणते असें म्हणाल तर 'प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न, आणि मन, हेच ते पञ्चजन होत' असें ह्या बृहदारण्यक उपनिषदामधीलच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होतें. आतां, 'जन शब्दाचा जसा तत्त्व हा अर्थ प्रसिद्ध नाहीं, तसाच, प्राण वगैरे अर्थही प्रसिद्ध नाहीं' ही गोष्ट जरी तुम्हांला आणि आम्हांला सारखीच आहे, तरी जवळचें वाक्य आम्हांला तुमच्यापेक्षां ज्यास्त साधक आहे. शिवाय, 'जन' या अर्थाचाच 'पुरुष' हा शब्द छांदोग्य उपनिषदामध्यें प्राणादिकांना लावलेला आहे. त्यावरून येथें 'जन' हा शब्द देखील प्राणादिकांना लावतां येईल. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'आई बाप, भाऊ, बहीण वगैरे सर्व प्राणच आहेत' असें सांगितल्यामुळें 'सर्व जन हे प्राणच आहेत' असें सिद्ध होतें. त्यावरून प्राणाला 'जन' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत दिसत नाहीं. शंका:—'पञ्चजन ही प्राणादिकांची संज्ञा आहे' असें पूर्वींच्या प्रयोगांत कोठेंच आढळून येत नाहीं,

मग तुम्हांलाच तसें कसें म्हणतां येईल ? उत्तरः—एखाद्या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध नसेल तर जवळच्या शब्दावरून त्याच्या अर्थाचा निश्चय करतात. उदा०—'उद्भिद् याग करावा' ह्या वाक्यामध्यें याग ह्या शब्दावरून 'एक प्रकारच्या यज्ञाचें उद्भिद् हें नांव असावें' असें समजतें; त्याप्रमाणें येथें पाणिनीच्या नियमावरून 'पञ्चजन' ही कोणाची तरी संज्ञा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर जवळच्या वाक्यावरून प्राणादिकांचीच ही संज्ञा आहे असें म्हणतां येतें. येथें कांहीं लोकांनीं 'पञ्चजन' शब्दानें देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस हे पांच घेतले आहेत. कांहीं लोकांनीं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आणि निषाद हे पांच घेतले आहेत. ऋक्संहितेमध्यें एके ठिकाणीं प्रजा या अर्थी 'पञ्चजन' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. तोही अर्थ येथें घेतां येतो. यांपैकीं कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाहीं. कारण, 'पंचवीस तत्त्वें हा येथें अर्थ नाहीं' हेंच सांगण्याचा येथें आमचा मुख्य उद्देश आहे. आतां सूत्रकारांनीं जो 'पञ्चजन' शब्दाचा प्राणादिक हा अर्थ ठरविला आहे, त्याचाही उद्देश 'पंचवीस तत्त्वें हा अर्थ नाहीं' असाच समजावा; त्यावरून 'देव, पितर वगैरे अर्थ घेतां येत नाहीं' असें मात्र समजूं नये. शंकाः—माध्यंदिनांचा पाठ घेतला तर प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न आणि मन हे पांच जवळच्या वाक्यावरून घेतां येतील. पण काण्वांचा पाठ घेतला तर हे घेतां येत नाहींत. कारण त्यांच्या पाठामध्यें अन्न हा शब्द नाहीं. उत्तरः—(सू० १३) 'पञ्चजन' वाक्याच्या पूर्वींच्या मंत्रामध्यें ज्योतीचें वर्णन केलें आहे. ती ज्योति धरून 'प्राणादिक पांच आहेत' असें म्हणतां येतें. आतां, जरी माध्यंदिन आणि काण्व ह्या दोघांच्याही पाठामध्यें हें ज्योतीचें वर्णन सारखेंच आहे, तरी माध्यंदिनांना पुढील एकाच मंत्रामध्यें प्राणादिक पांच मिळतात म्हणून दुसऱ्या मंत्रांतील ज्योति घेण्याचें कारण पडत नाहीं. परंतु, काण्वांच्या पाठामध्यें 'अन्न' हा शब्द नसल्यामुळें त्यांना एकाच मंत्रामध्यें प्राणादिक पांच मिळत नाहींत; म्हणून त्यांना दुसऱ्या मंत्रांतील 'ज्योति' घ्यावी लागते. एकंदरींत, अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्राणादिक पांच घेण्याला हरकत नाहीं. तेव्हां 'प्रधानासंबंधानें एक देखील श्रुति प्रमाण मिळत नाहीं' असें ह्या तीन अधिकरणांवरून सिद्ध झालें. आतां 'प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति प्रमाण आहेत' असें जें म्हणणें आहे त्याचें खंडन पुढें करण्यांत येईल.]

न संख्योपसंग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च ॥ ११ ॥

११. संख्येनें (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या (मुद्द्या-) वर देखील (प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे असें म्हणतां येत) नाहीं. कारण (तत्त्वें) भिन्न भिन्न आहेत; शिवाय, आधिक्य आहे. (३)

अशा रीतीनें अजा-मंत्राचा आधार तोडून टाकला तरी पुन्हां दुसऱ्या एका मंत्राच्या आधारावर सांख्य पूर्वपक्ष करण्यास उभा राहतो. तो दुसरा मंत्र असाः— 'ज्यामध्यें पञ्च पञ्च-जन व आकाश हीं राहतात, तोच आत्मा अमृतरूपीं ब्रह्म होय असें मी समजतों; ही गोष्ट मी जाणतों म्हणून मी-(ही) अमृत होय' (बृ. ४।४।१७). या मंत्रामध्यें 'पञ्च' हा शब्द दोनदां आलेला दृष्टीस पडतो. त्यावरून

एक ‘ पञ्च ’ (हा) संख्या- (वाचक शब्द) दुसऱ्या ‘ पञ्च ’ या संख्यावाचक शब्दाचें विशेषण आहे असें समजतें. तेव्हां या दोन ‘ पञ्च ’ शब्दांचा पांच पंचकड्या म्हणजे पंचवीस असा अर्थ होतो. तेव्हां, या पंचवीस संख्येला जितक्या वस्तूंची आकांक्षा आहे तितकींच मूलतत्त्वें सांख्यांनीं गणिलीं आहेत. उदा०—‘ मूलकारण (म्हणजे प्रधान) हें (कोणाचेंच) कार्य नव्हे; महत् वगैरे सात (तत्त्वें) कारणें असून कार्यें-(ही) आहेत; सोळा (तत्त्वें) हीं कार्यें-(च) आहेत; व पुरुष हा कारण-(ही नाहीं) व कार्य-(ही) नाहीं ’ (सां. का. ३) वरील श्रुतीमध्यें जी ‘ पंचवीस ’ ही संख्या सांगितली आहे त्या संख्येनें या स्मृतीमध्यें जीं पंचवीस मूलतत्त्वें सांगितलीं आहेत त्यांचा संग्रह केला आहे. यावरून प्रधान वगैरे तत्वें मानण्याला श्रुतीचा आधार आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— संख्येनें (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या मुद्द्यावरही ‘ प्रधान वगैरेंना ‘शब्द’ प्रमाण आहे ’ ही गोष्ट सिद्ध करण्याची आशा बाळगूं नका. कां ? कारण, ‘ तत्त्वें भिन्न भिन्न आहेत; ’ म्हणजे सांख्यांनीं मानलेल्या पंचवीस तत्त्वांपैकीं, प्रत्येक तत्त्व इतरांपासून अगदीं भिन्न आहे. या पंचवीस तत्त्वांमध्यें पांच पांच तत्त्वांना साधारण असा एकही धर्म नाहीं कीं जेणेंकरून या पंचवीस संख्येचे ‘ पांचा पांचाचे ’ असें पांच विभाग करितां येतील. परस्परांपासून भिन्न असलेल्या वस्तूंमध्यें (दोहोंदोहोंना किंवा तिहींतिहींना साधारण असा) एखादा धर्म असल्यावांचून त्या वस्तूंचा दोहोंदोहोंचा किंवा तिहींतिहींचा विभाग करितां येत नाहीं. आतां, तूं म्हणशील कीं ज्याप्रमाणें ‘ पांच आणि सात वर्षें इंद्रानें पाऊस पाडला

---

१ महत्, अहंकार, आणि तन्मात्रा म्हणजे पृथिवी वगैरे स्थूल पंचमहाभूतांचीं मूलकारणभूत अशीं जीं सूक्ष्म पंचमहाभूतें तीं, मिळून एकंदर सात होत. त्यांपैकीं महत्तत्त्व हें अहंकाराचें कारण आहे, अहंकार हा सात्त्विक आणि तामस असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकीं सात्त्विक अहंकार हा अकरा इंद्रियांचें कारण आहे आणि तामस अहंकार हा पञ्चतन्मात्रांचें कारण आहे. पञ्चतन्मात्रा ह्या स्थूल पञ्चमहाभूतांची कारणें आहेत. त्याप्रमाणेंच, महत्तत्व हें प्रधानाचें कार्य आहे; अहंकार हें महत्तत्वाचें कार्य आहे, आणि तन्मात्रा ह्या अहंकाराचीं कार्यें आहेत.

२. पृथ्वी वगैरे स्थूल महाभूतें पांच, ज्ञानेंद्रियें पांच, कर्मेंद्रियें पांच आणि मन, मिळून सोळा तत्त्वें होतात. त्यांपैकीं स्थूल भूतें तन्मात्रांचीं कार्यें आहेत. बाकीचीं अकरा तत्त्वें सात्त्विक अहंकाराचीं कार्यें आहेत.

३. आणि श्रुतीमध्यें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें पंचवीस तत्त्वें सांगितलीं आहेत असें मानलें तरी ‘ पञ्च पञ्चजन ’ ह्या शब्दांनीं पांचापांचाचा एक एक विभाग असे पंचविसाचे पांच विभाग दाखविलेसे होत आहेत. वास्तविक पाहतां, ‘ पञ्च पञ्चजन ’ या शब्दाचा अर्थ निराळाच आहे हें पुढें स्पष्ट होईल.

नाहीं ' या वाक्यांत बारा वर्षें वृष्टि नव्हती असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें (पञ्च पञ्चजन या शब्दामध्यें) पंचवीस ही संख्या अवयवांच्या द्वारानें सांगितली आहे; तर हेंही तुझें म्हणणें जुळत नाहीं. या म्हणण्यावर दोष हाच कीं, ह्या म्हणण्याप्रमाणें लक्षणा मानावी लागते. शिवाय, (पञ्च पञ्च-जन या शब्दामध्यें) जो दुसरा ' पञ्च ' शब्द आहे त्याचा ' जन ' या शब्दाशीं समास झाला आहे. कारण ' पञ्चजन ' शब्दाला जो पारिभाषिक स्वर आहे त्यावरून ' पञ्च-जन ' हा एक शब्द आहे असें निश्चित होतें. शिवाय ' पञ्चपञ्चजनांच्या (कर्मामध्यें उद्युक्त जें यंत्र त्याकरितां मी) तुझें (ग्रहण करतों)' (तै. सं. १।६।२।२) या अन्य वाक्यामध्यें 'पञ्चजन' हें एक पद आहे, त्याला एक स्वर आहे व एक विभक्ति आहे असें समजतें. (तेव्हां तेथें जसा 'पञ्चजन' हा एक सामासिक शब्द घेतला आहे तसाच येथेंही घ्यावा हें बरोबर आहे.) तेव्हां पञ्चजन हा सामासिक शब्द असल्यामुळें 'पञ्च पञ्च' ही पञ्च शब्दाची द्विरुक्ति आहे असें म्हणतां येत नाहीं; व म्हणून ' पञ्च पञ्च ' याचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेतां येत

---

४. येथें एका धर्मानें पांच वर्षें सारखीं आहेत; आणि एका धर्मानें सात वर्षें सारखीं आहेत असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं, फक्त पांच व सात या शब्दांचें बारा ही संख्या दाखविण्याविषयींच तात्पर्य आहे.

५. ' पंचवीस ' असें स्पष्ट म्हणावयाचें सोडून दोन ' पञ्च ' शब्दांनीं पंचवीस संख्या दाखविणें ही गौण रीति होय. हिलाच लक्षणा म्हणतात. आतां जेथें एखादा शब्द मुख्यार्थानें लागतो तेथें तो गौणार्थानें घेणें बरोबर नाहीं.

६. व्याकरणाच्या नियमावरून सिद्ध झालेला. एका शब्दामध्यें एकच स्वर उदात्त असतो असा व्याकरणाचा साधारण नियम आहे. आतां, जर येथें पञ्च आणि जन या शब्दांचा समास नसता, तर त्या दोन शब्दांमध्यें दोन उदात्त स्वर पाहिजे होते; म्हणजे पूर्वीच्या पञ्च या शब्दामध्यें जसा ' प ' हा उदात्त आहे तसाच पुढील 'पञ्च' या शब्दामध्येंही 'प' हा उदात्त पाहिजे होता. पण तसे स्वर ह्या मंत्रामध्यें नाहींत. फक्त पञ्चजन ह्या चार अक्षरांपैकीं शेवटचा ' न ' हा उदात्त आहे. त्यावरून पुढील 'पञ्च' शब्दाचा आणि 'जन' शब्दाचा समास होऊन पंचजन एवढा एकच शब्द आहे असें सिद्ध होतें.

७. यज्ञामध्यें यजमानानें हातांत आज्य घेतेवेळीं त्या आज्याला उद्देशून हा मंत्र म्हणावयाचा आहे. ह्याचा अर्थः–विशेष प्रकारच्या पांच देवतांना उद्देशून कर्म करण्यांत यंत्राप्रमाणें सदोदित उद्युक्त जें माझें शरीर तें नीट रहावें याकरितां मी तुला (आज्याल) हातांत घेतों.

८. संस्कृतामध्यें विशेषणाचा जर विशेष्याशीं समास नसेल तर त्या विशेषणापुढें विभक्ति दृष्टीस पडते. तेव्हां तेथें जर पुढील पञ्च शब्दाचा जन शब्दाशीं समास नसता तर पूर्वीच्या 'पञ्च' या शब्दाची जशी ' पञ्चानां ' ही षष्ठी विभक्ति दृष्टीस पडते तशी पुढील 'पञ्च' शब्दालाही पाहिजे होती. ती न करतां 'पञ्चजनानां' अशी 'पञ्चजन' शब्दाला एकच विभक्ति दृष्टीस पडते. यावरून ' पञ्चजन ' हा सामासिक एक शब्द आहे असें सिद्ध होतें.

नाहीं. तसेंच, एक 'पञ्च' हा संख्यावाचक शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' या संख्यावाचक शब्दाचें विशेषणही होत नाहीं. कारण, एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशीं अन्वय होत नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं ज्याप्रमाणें 'पांच पंचपाळीं' या शब्दावरून पंचवीस पाळ्यांचा बोध होतो, त्याप्रमाणें पांच या संख्येनें युक्त जे जन त्यांच्याशींच पुन्हां पांच या संख्येचा अन्वय झाला आहे; अशा रीतीनें पञ्च पञ्च-जन या शब्दापासून पंचवीस या संख्येचा बोध होतो. पण हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. 'पंच-पाळें' (हा समाहार-द्विगु समास असल्यामुळें) या शब्दापासून 'पांच पाळ्यांचा समाहार' हा अर्थ विवक्षित आहे. आतां हे समाहार म्ह. पंचपाळीं किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पांच हा शब्द पंचपाळें या शब्दाला विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. परंतु 'पञ्च-जन' (हा समाहार-द्विगु समास नसल्यामुळें) या शब्दापासूनच अगोदर (समासाचा बोध न होतां) निरनिराळ्या पांच जनांचा बोध होतो, तेव्हां हे किती जन आहेत अशी येथें मागून आकांक्षा उत्पन्न होत नसल्यामुळें 'पञ्च' हा शब्द 'पञ्च-जन' या शब्दाचें विशेषण आहे असें मानतां येत नाहीं. आणि जरी 'पञ्च' हा शब्द विशेषण आहे असें मानलें तरी तो शब्द पञ्च ह्या संख्यावाचक विशेषणाचेंच विशेषण आहे असें मानलें पाहिजे व असें मानण्यांत दोष आहे तो वर सांगितलाच आहे. तेव्हां यावरून 'पञ्च पञ्च-जन' हा शब्द (सांख्यांनीं मानलेलीं) 'पंचवीस मूलतत्त्वें' ह्या अभिप्रायानें येथें घातला आहे असें सिद्ध होत नाहीं. शिवाय, 'आधिक्य आहे' म्हणूनही हा शब्द 'पंचवीस मूलतत्त्वें' या अभिप्रायानें घातला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. 'पञ्च-जन' या वाक्यामध्यें आत्मा आणि आकाश या दोहोंचा पृथक् निर्देश केला असल्यामुळें त्या वाक्यांत सांगितलेलीं तत्त्वें पंचवीस या संख्येहून अधिक होतात.

---

९. शिवाय, कदाचित् दोन 'पञ्च' शब्दांचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेतला तरी त्या दोन 'पञ्च' शब्दांपैकी एक 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण नसल्या-मुळें निरनिराळ्या दोन पंचकड्या म्हणजे एकंदर दहा असाच अर्थ होईल. आतां, जर पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण आहे असें मानलें तर मात्र 'पंचकड्या-च्या पंचकड्या' असा अन्वय होऊन एकंदर पंचवीस असा अर्थ होईल. पण पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण आहे असें म्हणतां येत नाहीं हें पुढेंच स्पष्ट सांगितलें आहे.

१०. उदा०—'एक काळी गाय आण' या वाक्यांत 'गाय' हें विशेष्य आहे व 'एक' आणि 'काळी' ही दोन विशेषणें आहेत. आतां 'एक' या विशेषणाचा अन्वय 'काळी' या विशेषणाशीं होत नाहीं; तर 'गाय' या विशेष्याशीं होतो. तसें येथेंही 'पञ्च' या विशेषणाचा अन्वय पुढील 'पञ्च' या विशेषणाशीं होत नाहीं, तर 'जन' या विशे-ष्याशीं होतो.

११. एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशीं अन्वय होत नाहीं असें पूर्वीं सांगि-तलें आहे.

प्रथमत: आत्म्याचा 'पञ्च पञ्चजनांची राहण्याची जागा' या रूपानें या वाक्यांत निर्देश केला आहे. कारण 'ज्यामध्यें' हें सप्तम्यन्त सर्वनाम ज्या वस्तूचा परामर्श करतें ती वस्तू आत्माच होय असें 'तोच आत्मा असें मी मानतों' या वाक्यावरून समजतें. आतां, आत्मा म्हणजे (सांख्यांनीं मानलेला) चेतन पुरुष होय. आणि त्याचा तर (त्यामध्यें राहणाऱ्या) पंचवीस मूलतत्त्वांमध्यें अंतर्भाव झाला आहे. तेव्हां त्या पुरुषाचा एकदां 'राहणारा' आणि एकदां 'रहावयाची जागा' अशा दोन रूपांनीं निर्देश करणें बरोबर नाहीं. आतां, 'आत्मा' शब्दाचा पुरुषाहून निराळा कांहीं पदार्थ असा अर्थ घेतला तर (तो सिद्धांतविरुद्ध होत असल्यामुळें) मूलतत्त्वांची संख्या पंचवीसाहून जास्त होईल. अशा रीतीनें मूलतत्त्वें पंचवीस आहेत या सिद्धांताला बाध येईल. तसेंच '(ज्यामध्यें) आकाश राहतें' या वाक्यांत, पंचवीस मूलतत्त्वांमध्यें अंतर्भूत झालेल्या आकाशाचा जो पृथक् निर्देश केला आहे तो बरोबर लागणार नाहीं. 'आकाश' या शब्दानें एका निराळ्याच मूलतत्त्वाचें ग्रहण केलें असतां जो दोष येतो तो वर सांगितलाच आहे. शिवाय, नुसती संख्या सांगितली आहे एवढ्यावरून जीं पंचवीस मूलतत्त्वें श्रुतीमध्यें कोठेंच सांगितलीं नाहींत त्या मूलतत्त्वांचा त्या संख्येनें संग्रह केला आहे असें कसें ध्यानांत येईल? कारण, 'जन' या शब्दाची 'मूलतत्त्वें' या अर्थीं रुढि नाहीं; आणि सांख्यांच्या मूलतत्त्वांहून अन्य कोणत्या तरी पंचवीस वस्तूंचा संग्रह केला तरी देखील पंचवीस ही संख्या जुळेल. (शंका:—) तर मग 'पञ्च पञ्च-जन' या शब्दाचा तुम्ही कसा अर्थ करतां? उत्तर:—'दिशा- (वाचक) आणि संख्या-(वाचक शब्द) यांचा 'संज्ञा' या अर्थीं पुढील शब्दाशीं समास होतो' (पा. सू. २-१-५०) असा पाणिनीचा एक नियम आहे. त्या नियमाला अनुसरून 'पञ्च' या शब्दाचा 'जन' शब्दाशीं समास होऊन 'पञ्चजन' अशी संज्ञा सिद्ध होते. तेव्हां 'पञ्चजन' या शब्दानें ज्यांना 'पञ्चजन' ही रूढ संज्ञा आहे अशा वस्तू येथें विवक्षित आहेत; सांख्यांचीं मूलतत्त्वें विवक्षित नाहींत. आतां, त्या (पञ्चजननामक) वस्तू किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पुन्हां हा शब्द पञ्चजन शब्दाला जोडला आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सप्तर्षि सात आहेत त्याप्रमाणें पञ्चजननामक वस्तू पांच आहेत असा अर्थ होय. (११)

आतां त्या पञ्चजननामक वस्तू कोणत्या? या प्रश्नाचें उत्तर (सूत्रकार) देतात :—

प्राणादयो वाक्यशेषात् ॥ १२ ॥

१२ प्राण वगैरे (हेच पञ्चजननामक पदार्थ होत असें) वाक्य-शेषावरून (समजतें). (३)

'ज्यामध्यें 'पञ्च पञ्चजन' राहतात' या मंत्राच्या पुढील मंत्रांत ब्रह्माच्या स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थांचा निर्देश केला आहे:—

' जे प्राणाच्या प्राणाला, आणि चक्षूच्या चक्षूला, आणि श्रोत्राच्या श्रोत्राला, (आणि) अन्नाच्या अन्नाला, (आणि) मनाच्या मनाला जाणतात (त्यांना ब्रह्माचा निश्चय करतां येतो[1]) ' (बृ. ४।४।१८). तेव्हां या वाक्यशेषांत सांगितलेले प्राण वगैरे पदार्थच 'पञ्चजन' या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत; कारण तेच पदार्थ ह्या प्रकृत वाक्याच्या जवळ आहेत. पण प्राण वगैरेंना ' जन ' हा शब्द कसा लावतां येईल असें विचारशील तर आम्हीही (उलट) विचारतों कीं (तुझ्या) मूलतत्त्वांना तरी 'जन' हा शब्द कसा लावतां येईल ? तेव्हां 'जन' या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ तुम्हांआम्हांला दोघांनाही सारखाच टाकला पाहिजे. आतां, 'जन' या शब्दानें प्राण वगैरे पदार्थ घेण्याला वाक्यशेष आम्हांला अनुकूल आहे. शिवाय, प्राण वगैरेंचा जनाशीं संबंध असल्यामुळें प्राण वगैरेंना 'जन' हा शब्द (लक्षणेनें) लावतां येतो. शिवाय 'जन' या अर्थाचा 'पुरुष' हा शब्द प्राण वगैरेंना लावलेला पुढील वाक्यांत आढळतो :—' ते हे पांच ब्रह्मपुरुष होत[2] ' (छां. ३।१३।६). ' प्राण हाच पिता, प्राण हीच माता ' (छां. ७।१५।१) इत्यादि ब्राह्मणवाक्यही आहे[3]. समासाच्या योगानें ' पञ्चजन ' या वर्ण-समुदायाला रूढि आहे असें मानणें विरुद्ध होत नाहीं[4]. शंका :—पण ('पञ्चजन' शब्दाचा प्राण वगैरे या अर्थी) पूर्वींचा प्रयोग नसतांना त्या शब्दाची त्या अर्थीं रूढि आहे असें कसें म्हणतां येईल ? उत्तर :—' उद्भिद् ' वगैरे शब्दांप्रमाणें (तसें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं). वाक्यांत एखादा अप्रसिद्ध अर्थाचा शब्द घातला असेल तर ज्याचा अर्थ प्रसिद्ध आहे अशा दुसऱ्या शब्दाच्या सांनिध्यामुळें त्या शब्दाचा त्या प्रसिद्ध अर्थाशीं संबद्ध असा कांहीं अर्थ आहे असा निश्चय करतां येतो. उदाहरणार्थ :—

---

१. कारण जो प्राणाचा प्राण, जें चक्षूचें चक्षू वगैरे, तेंच ब्रह्म होय.

२. जसे राजवाड्यामध्यें द्वारांवर राजाचे पुरुष असतात तसे ह्या शरीरामध्यें पांच प्राण हे हृदयांत असणाऱ्या ब्रह्माचे पुरुष होत.

३. ह्या वाक्यामध्यें आई, बाप, भाऊ वगैरे सर्व प्राणच आहेत असें सांगितलें असल्या-मुळें सर्व जन हे प्राणच आहेत असें सिद्ध होतें.

४. येथें शंकाकाराचें असें म्हणणें आहे कीं प्राण वगैरेंना 'जन' हा शब्द लक्षणेनें लावणें बरोबर नाहीं. योगार्थानें तो शब्द प्रधान वगैरेंना चांगल्या तऱ्हेनें लागतो. ' जन ' या शब्दा-मध्यें ' जन् ' धातू आहे त्याचा 'उत्पत्ति' असा अर्थ आहे. जेव्हां प्रधान उत्पन्न करतें म्हणून तें जन होय इत्यादि. यावर उत्तर असें आहे कीं जन शब्दाचा 'पञ्च' शब्दाशीं समास होऊन त्याला एक रूढ्यर्थ प्राप्त झाला आहे. उदा० अश्वकर्ण (घोड्याचा कान) या सामासिक शब्दाला एक ' वनस्पति ' असा रूढ्यर्थ प्राप्त होतो. तेव्हां या रूढ्यर्थानें 'पञ्चजन' शब्द प्राण वगैरेंना चांगल्या तऱ्हेनें लावतां येतो.

पुढील वाक्यें पहा :—‘ उद्भिद् याग करावा, ’ ‘ तो यूपाचें छेदन करतो, ’ ‘ तो वेदी करतो. ’ त्याप्रमाणेंच या ‘पञ्चजन’ शब्दाचा देखील वरील पाणिनीच्या नियमा-अन्वयें समास होऊन, तो ‘ संज्ञाशब्द ’ आहे असें निश्चित झाल्यावर ही संज्ञा कोणाची अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, जवळच वाक्यशेषांत सांगितलेले जे प्राण वगैरे पदार्थ त्यांचीच ‘ पञ्चजन ’ ही संज्ञा आहे असें निश्चित होतें. ‘पञ्चजन’ म्हणजे ‘ देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस ’ असा कांहीं लोकांनीं अर्थ केला आहे. दुसऱ्या कांहीं लोकांनीं त्या शब्दाचा ‘ चार जाती व पांचवा निषाद ’ असा अर्थ घेतला आहे. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं ‘पञ्चजन’ शब्दाचा प्रजा या अर्थी प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :—‘ ‘पञ्चजन’ नामक प्रजेनें ’ (ऋ. सं. ८।५३।७). तेव्हां या तीन अर्थांपैकीं कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाहीं. आतां सूत्रकारांनीं या शब्दाचा वाक्यशेषावरून ‘ प्राण वगैरे ’ हा अर्थ घ्यावा असें म्हटलें आहे, याचें कारण सांख्यांचीं पंचवीस मूलतत्त्वें येथें विवक्षित नाहींत एवढेंच सांगण्याचा त्यांचा येथें मुद्दा आहे. (१२)

शंका :—माध्यंदिन शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ या शब्दानें प्राण वगैरे घेतां येतील; कारण त्या शाखेच्या पाठामध्यें अन्न (हा पांचवा पदार्थ) प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर सांगितला आहे; पण काण्व शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ शब्दानें प्राण वगैरे कसें घेतां येतील ? कारण, त्या शाखेच्या पाठामध्यें प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर अन्न (हा पांचवा पदार्थ) सांगितला नाहीं. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने ॥ १३ ॥

१३. एका (शाखे-) च्या (मतीं) अन्न जरी (सांगितलें) नाहीं, तरी ज्योति (सांगितली) असल्यामुळें (पांच संख्या पूर्ण होते). (३)

काण्व शाखेच्या पाठामध्यें ‘ अन्न ’ हा पदार्थ जरी सांगितला नाहीं तरी ‘ ज्योति ’ हा पदार्थ सांगितला असल्यामुळें त्यांच्या मतीं पांच ही संख्या पूर्ण होते. काण्वांच्या पाठामध्येंही ‘ ज्यामध्यें पञ्च पञ्च-जन ’ या मंत्राच्या मागच्या मंत्रांत ब्रह्माच्या

---

५. येथें ‘ याग ’ ह्या शब्दावरून ‘ उद्भिद् ’ हें एक प्रकारच्या यज्ञाचें नांव आहे असें सिद्ध होतें.

६. येथें ‘ छेदन करतो ’ ह्या क्रियापदावरून ‘ यूप ’ म्हणजे छेदन करण्यास योग्य असा लाकडाचा कांहीं तरी पदार्थ आहे असें सिद्ध होतें.

७. येथें ‘ करतो ’ ह्या क्रियापदावरून ‘ वेदि ’ शब्दाचा ‘ करण्यास योग्य असें स्थंडिल ’ हा अर्थ आहे असें समजतें.

८. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चार जाती. निषाद म्हणजे चांडाल.

स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितांच ‘ ज्योति ’ या पदार्थाचा निर्देश केला आहे. उदा०—‘ ज्योतींची ज्योत (अशा) त्या (ब्रह्मा-) ला देव (भजतात).’ शंका:—दोन्ही शाखांच्या पाठामध्यें ‘ ज्योति ’ हा पदार्थ सारखाच सांगितला असून एका शाखेचे लोक एकाच मंत्रामध्यें पांच ही संख्या पूर्ण करण्याकरितां त्या ज्योतीचें ग्रहण करतात, पण दुसऱ्या शाखेचे लोक त्याच मंत्रामध्यें त्या ज्योतीचें ग्रहण करीत नाहींत, असें कां ? उत्तर:—अपेक्षा भिन्न आहेत म्हणून. माध्यंदिन शाखेच्या लोकांना ‘पञ्चजन’ हा शब्द लावण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थ एकाच मंत्रांत मिळत असल्यामुळें त्यांना दुसऱ्या मंत्रांत सांगितलेल्या ज्योतीची जरूर नाहीं. परंतु काण्व शाखेंतील लोकांना (पांच पदार्थ) मिळत नसल्यामुळें त्यांना ज्योतीची जरूर आहे. तेव्हां अपेक्षा भिन्न असल्यामुळें मंत्र जरी एकच आहे तरी त्या मंत्रामध्यें कांहीं लोक ज्योतीचें ग्रहण करतात व दुसरे ग्रहण करीत नाहींत. ज्याप्रमाणें ‘ अतिरात्र ’ नामक याग जरी एकच आहे तरी श्रुतीचीं वचनें भिन्न असल्यामुळें कांहीं लोक त्या यागामध्यें षोडशीचें[१] ग्रहण करतात व कांहीं लोक ग्रहण करीत नाहींत; त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां अशा रीतीनें प्रधानाला श्रुति मुळींच प्रमाण नाहीं असें आम्हीं सिद्ध केलें. आतां ‘ प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति हीं प्रमाण आहेत ’ या विधानाचें आम्ही पुढें खंडन करूं. (१३)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौदावें आणि पंधरावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू० १४) आरंभीं ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें; नंतर ‘ ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करण्याविषयीं सर्व वेदांतवाक्यांचें तात्पर्य आहे ’ असें सिद्ध केलें; व पुढें ‘ प्रधान जगाचें कारण नव्हे ’ हें सांगितलें. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाहीं. जर ब्रह्म जगाचें कारण असतें, तर श्रुतीमध्यें जगाच्या उत्पत्तीचें जें अनेक ठिकाणीं अनेक तऱ्हांनीं वर्णन केलें आहे तें केलें नसतें. कांहीं ठिकाणीं ‘ आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ’ असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ‘ त्या (आत्म्या-) नें तेज उत्पन्न केलें ’ असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ‘ त्या (आत्म्या-) नें प्राण उत्पन्न केला ’ असें म्हटलें आहे. कांहीं ठिकाणीं तर त्या (आत्म्या-) नें हे लोक उत्पन्न केले अशी एकदमच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. एक दोन ठिकाणीं तर, ‘ हें पूर्वीं असत् होतें; नंतर सत् झालें ’ असें सांगितलें आहे. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ‘ हें पूर्वीं असत् होतें ह्या म्हणण्याचें खंडन करून हें पूर्वीं सतच होतें ’ असें ठरविलें आहे. एका ठिकाणीं तर ‘ हें जग आपलें आपणच नांवारूपाला आलें ’ अशी आपोआपच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. याप्रमाणें श्रुतीमध्यें अनेक तऱ्हा सांगितल्या आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतींचा परस्परांशीं विरोध येत असल्यामुळें त्या श्रुतींवरून ‘ जगाचें कारण ब्रह्म आहे ’ असें ठरविणें बरोबर नाहीं; तर स्मृति आणि युक्ति यांवरून ‘ प्रधान वगैरे निराळें कांहीं तरी जगाचें कारण आहे ’ असें

---

१. ‘ षोडशी ’ हें एका सोम-पात्राचें नांव आहे. ‘अतिरात्रामध्यें त्या पात्राचें ग्रहण करावें’ असें एक वचन आहे; व ‘अतिरात्रामध्यें त्या पात्राचें ग्रहण करूं नये’ असें दुसरेंही वचन आहे.

ठरविणें हें बरें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—'आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें' असें एका ठिकाणीं सांगितलें, 'आरंभीं तेज उत्पन्न झालें' असें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितलें, इत्यादि प्रकारांनीं जो तूं श्रुतीमध्यें परस्पर-विरोध दाखविला आहेस, तो कार्यरूपी म्हणजे उत्पन्न झालेली जी सृष्टि तिच्या संबंधानें होय. पण, कारणासंबंधानें श्रुतींमध्यें कोठेंही विरोध नाहीं. जगाचें कारण हें, जसें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे तसेंच तें इतर ठिकाणींही सांगितलेलें आढळतें. तेव्हां कार्यासंबंधानें श्रुतींमध्यें विरोध आहे म्हणून 'श्रुतीमध्यें सांगितलेलें कारणच बरोबर नाहीं' हें म्हणणें रास्त नव्हे. वास्तविक रीतीनें 'कार्यासंबंधानें देखील श्रुतींमध्यें विरोध नाहीं' हें पुढें आम्ही अ. २ पा. ३ यामध्यें सांगूं. शिवाय, सृष्टीसंबंधानें विरोध असला तरी देखील हरकत नाहीं. कारण, 'सृष्टीचें वर्णन करणें' हा श्रुतीचा उद्देश नाहीं. 'सृष्टीच्या ज्ञानानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो' असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं. कारण, 'पुरुषार्थ हा ब्रह्मज्ञानापासूनच प्राप्त होतो' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे, व त्याचा प्रत्यक्ष अनुभवही आहे. कारण 'मीच असंसारी आत्मा आहें' असा अनुभव आला असतां सर्व संसाराची साहजिकच निवृत्ति होते. शंकाः—'हें पूर्वीं असत् (म्हणजे शून्य) होतें' असें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे, आणि दुसऱ्या ठिकाणीं त्या शून्यवादाचें खंडन करून 'हें पूर्वीं सतच होतें' असें सांगितलें आहे. तेव्हां कारणासंबंधानें देखील श्रुतींमध्यें विरोध आहे' असें समजतें. उत्तरः—(सू० १५) 'हें सतच होतें' असें जें मत सांगितलें आहे, तेंच बरोबर आहे. आतां 'असत् होतें' असें जें मत सांगितलें आहे, तेथें 'असत्' हा शब्द खऱ्या रीतीनें न लावतां गौण रीतीनें लाविला आहे. तेव्हां 'असत्' म्हणजे 'असतासारखें' असें समजावें. कारण, हें जग नांवारूपाला येण्यापूर्वीं नसल्यासारखेंच होतें. 'अशा रीतीनेंच असत् शब्द लाविला पाहिजे' असें प्रकरणावरून सिद्ध होतें. कारण, मागून सताचेंच प्रकरण चालू झालें आहे. 'तेव्हां हें पूर्वीं असतच होतें असें कांहीं लोक बोलतात' या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीमध्यें 'श्रुतिसिद्ध असें दुसरें एक खरें मत सांगितलें आहे' असें समजूं नये. कारण क्रिये-विषयीं 'कोणी ती क्रिया करितो, कोणी ती करीत नाहीं' अशा दोन तऱ्हा संभवतात. पण सिद्ध वस्तूसंबंधानें दोन तऱ्हा संभवत नाहींत. कारण होऊन गेलेली गोष्ट कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें झालेली असते. तेव्हां तिच्याविषयीं 'दोन्ही मतें खरींच आहेत' असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, 'हें जग पूर्वीं अव्यक्त होतें; तें नांवारूपांनीं व्यक्त झालें' ह्या बृहदारण्यक उप-निषदांतील श्रुतीवरून 'हें जग आपोआप उत्पन्न झालें' असें समजूं नये; तर 'तें परमात्म्यानें उत्पन्न केलें' असेंच समजावें. म्हणूनच 'तो ह्या कार्यामध्यें शिरला आहे' ह्या पुढील वाक्यामध्यें 'तो' ह्या सर्वनामानें परमात्म्याचा जो परामर्श केला आहे तो करितां येतो. आतां येथें 'परमात्म्याहून दुसऱ्याच कोणाचा तरी परामर्श करितां येईल' असें मात्र म्हणूं नये. कारण, 'जो ह्या कार्यामध्यें शिरलेला आहे; तो चेतनच आहे' असें त्याच्याच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे; शिवाय 'घट पट वगैरे लहानसे पदार्थ देखील आपोआप नांवा-रूपाला येत नाहींत' असा आपणाला हल्लीं अनुभव येतो. मग 'एवढें मोठें थोरलें जग आपोआपच उत्पन्न झालें' असें कसें बरें म्हणतां येईल ? कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध कल्पना करितां येत नाहीं. शिवाय, 'परमात्म्यानें हें जग उत्पन्न केलें'. असें छांदोग्य उपनिषदावरून स्पष्टच होत आहे. शंकाः—जर हें जग आपोआप उत्पन्न झालें नाहीं, तर बृहदारण्यक उप-निषदामध्यें 'आपोआप उत्पन्न झालें' अशा अर्थाचा 'तें जग नांवारूपांनीं व्यक्त झालें' असा प्रयोग कां केला ? 'तें जग नांवारूपांनीं व्यक्त केलें' असें कां म्हटलें नाहीं ? उत्तरः—

असा प्रयोग करण्याचा हेतु इतकाच कीं, जरी हें जग वास्तविक रीतीनें आपोआप उत्पन्न झालें नाहीं, तरी तें आपोआप उत्पन्न झाल्यासारखेंच आहे. कारण, हें जग उत्पन्न करतेवेळीं परमात्म्याला कांहींच श्रम पडले नाहींत. अथवा 'हें जग नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' याचा अर्थ 'परमात्म्याच्या योगानें तें नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' असा समजावा, म्हणजे कांहींच शंका राहत नाहीं.]

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ॥ १४ ॥

१४ आकाश वगैरेंचें (ब्रह्म) कारण आहे याविषयीं (श्रुतींचा विरोध नाहीं). कारण जशा रूपानें (तें ब्रह्म एका श्रुतींत) सांगितलें आहे, तशाच रूपानें तें (इतर श्रुतीमध्यें) सांगितलें आहे. (४)

येथपर्यंत ब्रह्माचें लक्षण काय तें सांगितलें. तसेंच सर्व वेदांतवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें प्रतिपादन केलें. तसेंच, प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं हीही गोष्ट सिद्ध केली. आतां येथें दुसरी एक शंका येते :—जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें ब्रह्म कारण आहे ही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. तसेंच सर्व वेदांत वाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे हीही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. कां ? कारण, विरोध दृष्टीस पडतो. प्रत्येक वेदांतामध्यें क्रम वगैरेंच्या[1] वैचित्र्यामुळें भिन्न भिन्न प्रकारची सृष्टि वर्णिली आहे. क्वचित् स्थळीं आकाशापासून सृष्टीचा आरंभ आहे असें वर्णन केलें आहे. उदा०:— 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै० २।१). क्वचित् स्थळीं तेजापासून सृष्टीचा आरंभ वर्णिला आहे. उदा०:—'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३). क्वचित स्थळीं प्राणापासून सृष्टीचा आरंभ सांगितला आहे. उदा०—'त्यानें प्राण उत्पन्न केला; आणि प्राणापासून श्रद्धा' (प्र. ६।४) क्वचित् स्थळीं क्रमावांचून (सर्व) लोकांची उत्पात्ति वर्णिली आहे. उदा०— 'त्यानें स्वर्ग-(लोक), अंतरिक्ष-(लोक), मर्त्य-(लोक), पाताळ-(लोक) हे लोक उत्पन्न केले' (ऐ. आ. ४।१।२ ऐ. उ. १।२). त्याप्रमाणेंच क्वचित् स्थळीं असतापासून[2] सृष्टि झाली असें सांगितलें आहे. उदा०—'हें पूर्वीं खरोखर असत् होतें; त्यापासून सत् उत्पन्न झालें' (तै० २।७). आणि 'हे पूर्वीं असतच होतें; तें सत् झालें; तें व्यक्त झालें' (छां. ३।१९।१). क्वचित् स्थळीं असतापासून सृष्टि झाली या मताचें निराकरण करून सतापासून सृष्टि झाली हें मत सांगितलें आहे :—'आतां कांहीं (लोक) म्हणतात—हें पूर्वीं असतच होतें' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे :—'तो म्हणाला :—परंतु हे सोम्य ! असें कसें होईल? असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल?

---

१. वगैरे शब्दानें 'अक्रम' घ्यावा. याच पानांतील ओळ २१–२२ पहा.

२. शून्यापासून.

हे सोम्य हें पूर्वीं सत्च होतें ' (छां० ६।२।१-२). क्वचित् स्थळीं जगाची उत्पत्ति आपोआप झाली असें म्हटलें आहे :—‘ तें हें (जग) त्या वेळीं खरोखर अव्यक्त होतें; तें नामरूपांच्या योगानेंच व्यक्त झालें ' (बृ० १।४।७). तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतींचा अनेक तऱ्हेनें विरोध असल्यामुळें व सिद्ध वस्तूच्या संबंधानें विकल्प संभवत नसल्यामुळें ब्रह्म जगाचें कारण आहे या गोष्टीचा निश्चय करण्याला वेदांत वाक्यें प्रमाणभूत धरणें बरोबर नाहीं; तर स्मृति आणि न्याय या प्रमाणांवरून दुसरेंच (प्रधान वगैरे) जगाचें कारण मानणें रास्त आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— आकाश वगैरे जे पदार्थ उत्पन्न झाले आहेत त्यांच्या (उत्पत्तीच्या) क्रम वगैरेंसंबंधानें जरी वेदान्त-वाक्यांचा विरोध आहे तरी त्या उत्पत्तीच्या कर्त्यासंबंधानें मुळींच विरोध नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं (एका श्रुतीमध्यें) ज्या रूपानें ब्रह्म वर्णिलें आहे त्याच रूपानें तें (इतर श्रुतींत) वर्णिलें आहे. एका वेदान्तामध्यें ब्रह्म जसें म्हणजे ‘सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वात्मक, अद्वितीय आणि जगाचें कारण ' अशा रूपानें वर्णिलें आहे तसेंच तें इतर वेदान्तामध्येंही वर्णिलें आहे. उदा०—‘ सत्य-(रूप) ज्ञान-(रूप) आणि अनंत असें ब्रह्म ' (तै. २।१) या वाक्यांत जो ‘ ज्ञान ' शब्द आला आहे त्याच्यावरून, तसेंच पुढें ‘ त्या ब्रह्मानें इच्छा केली ' (तै. २।६) असें म्हटलें आहे त्यावरून, ब्रह्म चेतन आहे असें सुचविलें आहे. तसेंच पुढें ‘(जगाचा कर्ता) दुसऱ्यावर अवलंबून नाहीं ' असें म्हटल्यावरून जगाचें कारण ईश्वरच आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच, पुढें त्या ईश्वरालाच ‘ आत्मा ' हा शब्द लावला आहे त्यावरून व तो शरीर वगैरे अनेक कोशांच्या आंत राहतो असें म्हटल्यावरून तो (ईश्वर) सर्वांचा प्रत्यगात्मा आहे असें निश्चित केलें आहे. तसेंच ‘ मीं पुष्कळ व्हावें; मीं प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) या वाक्यांत ‘ आत्मा पुष्कळ झाला ' असें सांगितल्यावरून उत्पन्न होणारीं कार्यें उत्पन्न करणाऱ्याहून भिन्न नाहींत असें सांगितलें आहे. तसेंच ‘ जें हें सर्व आहे तें त्यानें उत्पन्न केलें ' (तै. २।६) या वाक्यांत ‘ त्यानें सर्व जग निर्माण केलें ' असें सांगितल्यावरून ‘ सृष्टीच्या पूर्वीं तो कर्ता अद्वितीय होता ' असें सांगितलें आहे. ज्या प्रकारचें ब्रह्म जगाचें कारण म्हणून येथें सांगितलें आहे त्याच प्रकारचें ब्रह्म (जगाचें कारण म्हणून) इतर ठिकाणींही

---

३. नामरूपांच्या योगानें जग कोणीं एकानें व्यक्त केलें असें येथें म्हटलें नाहीं; तर जग व्यक्त झालें म्हणजे आपोआप व्यक्त झालें असें म्हटलें आहे.

४. उत्पन्न झालेली वस्तु कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें उत्पन्न झालेली असते. तेव्हां श्रुतीनें जगाची भिन्न भिन्न तऱ्हेनें उत्पत्ति सांगणें बरोबर नाहीं.

५. आणि अशा रीतीनें वेदान्तवाक्यांमध्यें विरोध येत असल्यामुळें त्या वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं.

६. कारण, ज्ञान आणि इच्छा हे धर्म चेतनालाच संभवतात.

७. कारण, ईश्वर दुसऱ्यावर अवलंबून नसतो.

सांगितलें आहे. उदा.--' हे सौम्य! हें पूर्वी एकच आणि अद्वितीय असें सतच होतें. त्यानें विचार केला:--मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी. त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।१-३). तसेंच, 'हें पूर्वीं एक आत्माच होता. हलणारें[8] असें दुसरें कांहींच नव्हतें. त्यानें विचार केला :-मीं लोकांना उत्पन्न करावें' (ऐ. १।१). तेव्हां अशा तऱ्हेनें जगाच्या कारणाचें स्वरूप काय? या गोष्टीचें निरूपण करणाऱ्या सर्व वेदान्त-वाक्यांचा (कारणासंबंधानें एकमेकांशीं) मुळींच विरोध नाहीं. फक्त सृष्टीसंबंधानें वेदान्त-वाक्यांचा विरोध दृष्टीस पडतो. उदा०--क्वचित् स्थळीं सृष्टीचा आरंभ आकाशापासून आहे असें म्हटलें आहे; क्वचित् स्थळीं तेजापासून आहे असें म्हटलें आहे इत्यादि. परंतु सृष्टीच्या संबंधानें श्रुतींचा विरोध आहे म्हणून ज्या ब्रह्मरूप कारणाविषयीं सर्व वेदान्त-वाक्यांचें ऐकमत्य दृष्टीस पडतें तें ब्रह्म-रूप कारण देखील श्रुतींमध्यें विवक्षित नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें म्हटलें तर अतिप्रसंग[9] होईल. शिवाय सृष्टीसंबंधानें जो श्रुतींचा विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार आचार्य पुढें ' आकाश (उत्पन्न झालें) नाहीं; कारण श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं' (अ.२ पा.३ सू.१) या सूत्राला आरंभ करून करतील. (वास्तविक रीतीनें पाहिलें असतां) सृष्टीसंबंधानें जरी श्रुतींचा विरोध असला तरी हरकत नाहीं कारण, 'सृष्टीचें वर्णन करणें' हा श्रुतीचा उद्देश नाहीं; (म्हणजे) सृष्टि वगैरे जे विषय श्रुतीमध्यें विस्तारानें वर्णिलेले आढळतात त्याविषयीं श्रुतींचें (खरोखर) तात्पर्य नाहीं. कारण त्या विषयांवर अवलंबून कोणताच पुरुषार्थ सिद्ध झालेला दृष्टीस पडत नाहीं, किंवा श्रुतींत सांगितला नाहीं. तसेंच (त्या विषयांवर अवलंबून एखादा पुरुषार्थ सिद्ध होतो) अशी कल्पनाही करतां येत नाहीं. कारण (सृष्टि-विषयक) वाक्यांची ब्रह्म-विषयक वाक्यांशीं एकवाक्यता आहे[10] असें उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून समजतें. ' सृष्टि वगैरे विषय ब्रह्मज्ञानाकरितां होत' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. उदा० ' हे सोम्य! पृथ्वीरूप अंकुरावरून (त्या

---

८. 'हलणारें' या शब्दानें हलणारें आणि न हलणारें असें दोन्ही प्रकारचें जग घ्यावें.

९. आणि ज्याअर्थीं वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्मरूप कारणाविषयीं ऐकमत्य आहे त्याअर्थीं त्या वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

१०. एका वस्तूविषयीं संशय आहे म्हणून निश्चित अशा दुसऱ्या वस्तूविषयीं संशय धरणें बरोबर नाहीं. कारण, तसें केलें तर कोणताच व्यवहार सिद्धीस जाणार नाहीं. प्रत्येक मनुष्याला जगांतील कांहीं वस्तूविषयीं संशय असणारच. मग एका वस्तूविषयीं संशय असल्यामुळें त्याला सर्वच वस्तू संशयित आहेत असें मानावें लागेल. फार तर काय, पण तुम्हांला श्रुतीविषयीं संशय उत्पन्न झाल्यामुळें स्मृति देखील संशयितच आहे असें म्हणावें लागेल. मग प्रधान जगाचें कारण आहे हें तुमचेंच मत तुम्हांला सिद्ध करतां येणार नाहीं.

११. म्हणजे सृष्टिविषयक वाक्यें स्वतंत्र नसून तीं ब्रह्मविषयक वाक्यांना अंगभूत आहेत असें.

अंकुराचें) जें उदकरूप मूल तें शोधून काढ. हे सोम्य ! उदकरूप अंकुरावरून तेजरूप मूल शोधून काढ. हे सोम्य ! तेजरूप अंकुरावरून सत्-रूप मूल शोधून काढ'[१२] (छां. ६।८।४). तसेंच श्रुतींमध्यें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिलेले आढळतात त्यावरून 'कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं'[१३] हीच गोष्ट सांगण्याकरितां सृष्टि वगैरे विषयांचें श्रुतीमध्यें वर्णन केलें आहे असें समजतें. श्रुतिसंप्रदाय जाणणाऱ्या लोकांचेंही असेंच मत आहे:— 'मृत्तिका, लोखंड, ठिणगी वगैरे (दृष्टांतांच्या साहाय्या-) नें जें सृष्टीचें भिन्न भिन्न तऱ्हेनें वर्णन केलें आहे तें (ब्रह्मज्ञान) प्राप्त होण्याला साधन म्हणून केलें आहे. (परंतु[१४] वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचे ठिकाणीं) भेद मुळींच नाहीं' (गौ. का. ३।१५). परंतु[१५] ब्रह्मज्ञानाला फल आहे असें श्रुतींत (स्पष्ट) सांगितलें आहे[१६]:—'ब्रह्मवेत्ता पर (असें जें ब्रह्म त्या-) प्रत प्राप्त होतो' (तै. २।१) 'आत्मवेत्ता शोक-(रूपी सागर) तरून जातो' (छां. ७।१।३). 'त्या (आत्म्या-) लाच जाणून (मनुष्य) मृत्यूच्या तडाख्यांतून सुटतो' (श्वे. ३।८). शिवाय, ह्या फलाचा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे. कारण, 'तें तू आहेस' या वाक्यावरून 'आत्मा असंसारी आहे' असें ज्ञान झालें म्हणजे 'आत्मा संसारी आहे' ही भ्रांति नाहींशी होते. (१४)

आतां 'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' इत्यादि वाक्यांत कारणासंबंधानें श्रुतींचा विरोध दृष्टीस पडतो असें जें म्हटलें आहे त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. म्हणून त्या खंडनाला आम्ही आतां आरंभ करतों :—

समाकर्षात् ॥ १५ ॥

१५ (पुढील वाक्यांत ब्रह्माचाच) संबंध असल्यामुळें (मागील वाक्यांत असत् म्हणजे ब्रह्मच होय). (४)

'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' (तै. २।७) या वाक्यांत स्वरूपरहित असें असतच जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, 'जो

---

१२. सद्रूप जें जगाचें कारण (म्ह. ब्रह्म) तें शोधून काढ म्हणजे त्याचें ज्ञान करून घे.

१३. उदा.:–घटरूप कार्य मृत्तिकारूप कारणाहून भिन्न नाहीं. कारण, घट हा मृत्तिकेचा केलेला असल्यामुळें त्याचें मृत्तिका हेंच स्वरूप होय. तसेंच जगरूपीं कार्य ब्रह्मरूपीं कारणाहून भिन्न नाहीं.

१४. सृष्टि जरी भिन्न आहे तरी.

१५. जरी सृष्टीच्या ज्ञानाला श्रुतीमध्यें फल सांगितलें नाहीं तरी.

१६. यावरून ब्रह्मज्ञान हीच श्रुतीमध्यें मुख्य गोष्ट आहे, सृष्टिज्ञान ही मुख्य गोष्ट नाहीं असें सिद्ध होतें. कारण मुख्य गोष्टीलाच फल सांगितलेलें असतें.

ब्रह्म असद्रूप आहे असें जाणतो तो (त्यामुळें स्वतः) असद्रूपच होतो; आणि जो ब्रह्म सद्रूप आहे असें जाणतो तो त्यामुळें (स्वतः) सद्रूप होतो असें (ब्रह्मवेत्ते) मानतात ' (तै. २।६।१) या मागील वाक्यांत ब्रह्म असत् आहे या मताचें निरसन करून तें सत् आहे असें ठरविलें आहे. पुढें अन्नमय वगैरे अनेक कोशांच्या[1] द्वारानें तें सर्व पदार्थांचा अंतरात्मा आहे असें ठरविलें आहे. नंतर पुढें ' त्यानें इच्छा केली ' या वाक्यांत त्याच प्रकृत ब्रह्माच्या संबंधानें ' ही विस्तृत सृष्टि त्याच्यापासून उत्पन्न झाली ' असें सांगून पुढें ' त्यालाच (विद्वान् लोक) सत्य असें म्हणतात ' या वाक्यांत त्या ब्रह्माचाच उपसंहार केला आहे. नंतर पुढें त्याच प्रकृत विषयाच्या संबंधानें ' हें पूर्वीं खरोखर असत् होतें ' हा मंत्र दाखल केला आहे. आतां, या वाक्यांत स्वरूपरहित असें असतच विवक्षित आहे असें मानलें तर एका विषयाच्या संबंधानें दाखल केलेल्या वाक्यांत दुसऱ्याच विषयाचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें (पुढील) वाक्य (मागील वाक्याशीं) असंबद्ध होईल. यावरून असें समजलें पाहिजे कीं सामान्यतः ' नामरूपांनीं व्यक्त झालेली वस्तू ' या अर्थीं सत् शब्द प्रसिद्ध आहे, व (उत्पत्तीच्या पूर्वीं) ब्रह्म नामरूपांनीं व्यक्त झालेलें नव्हतें या गोष्टीला अनुलक्षून सद्रूप ब्रह्मच उत्पत्तीच्या पूर्वीं ' असत् ' होतें असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. ' हें पूर्वीं असतच होतें ' (छां. ३।१९।१) हें वाक्यही अशाच रीतीनें लावावें. कारण, तें वाक्यही ' तें सत् होतें ' (छां. ३।१९।१) या पुढील वाक्यांतील सद्रूप ब्रह्माच्या संबंधानेंच सांगितलें आहे. कारण, त्या वाक्यांतील असत् शब्दाचा जर ' शून्य ' असा अर्थ घेतला तर ' तें सत् होतें ' हें वाक्य कोणाच्या संबंधानें आलें आहे असें म्हणतां येईल ? तसेंच, ' आतां कांहीं (लोक) म्हणतातः—हें पूर्वीं असतच होतें ' (छां ६।२।१) या वाक्यांत ' कांहीं लोकांचें हें मत आहे ' असें जें म्हटलें आहे त्याचा देखील एका भिन्न शाखेंतील लोकांचें हें मत आहे असा अभिप्राय नाहीं. कारण, क्रियेच्या संबंधानें जसा विकल्प संभवतो तसा सिद्ध वस्तूच्या[2] संबंधानें विकल्प संभवत नाहीं. तेव्हां यावरून श्रुतीला संमत असलेला जो सद्वाद[3] त्याच्या दृढीकरणार्थच कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांनीं कल्पिलेला हा जो असद्वाद त्याचा उपन्यास करून त्याचें निरसन या वाक्यांत श्रुतीनें केलें आहे असें समजावें. तसेंच ' तें जग त्या वेळीं अव्यक्त होतें तें नामरूपांच्या योगानें व्यक्त झालें ' (बृ. १।४।७) या वाक्यांत देखील ' कर्त्यावांचून जग व्यक्त झालें आहे ' असें सांगितलें

---

१. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, आणि आनंदमय ह्या पांच कोशांच्या.

२. जी गोष्ट करावयाची आहे त्या गोष्टीसंबंधानें ती करावी किंवा न करावी, तसेंच, या तऱ्हेनें करावी किंवा त्या तऱ्हेनें करावी असे विकल्प संभवतात. पण सिद्ध वस्तूसंबंधानें अमक्याच्या मतानें ती अशी आहे किंवा तमक्याच्या मतानें ती अशी आहे असे विकल्प संभवत नाहींत.

३. सद्रूप ब्रह्म जगाचें कारण आहे असा वाद.

नाहीं; कारण ‘ तो हा ह्या (कार्यां-) मध्यें नखाच्या टोंकापर्यंत शिरला आहे ’ (बृ. १।४।७) या वाक्यांत ‘ व्यक्त झालेल्या कार्यांमध्यें प्रवेश केला आहे ’ असें कर्त्यासंबंधानेंच म्हटलें आहे. कर्त्यावांचून जगाची व्यक्ति झाली असें मानलें तर ह्या वाक्याशीं संबद्ध असें जें ‘ तो शिरला आहे ’ हें पुढलेंच वाक्य त्या वाक्यामध्यें ‘ तो ’ हें सर्वनाम कोणच्या शिरणाऱ्या वस्तूसंबंधानें घातलें आहे असें म्हणतां येईल ? आणि ‘ पाहतांना त्याला डोळा म्हणतात, ऐकतांना कान म्हणतात, मनन करतांना मन म्हणतात ’ (बृ. १।४।७) या पुढील श्रुतीवरून चेतन अशा आत्म्याचाच शरीरामध्यें प्रवेश सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें नामरूपांनीं व्यक्त होणारें जग कर्त्याच्या देखरेखीखालीं हल्लीं व्यक्त होतें त्याप्रमाणेंच सृष्टीच्या आरंभींही तें जग कर्त्याच्या देखरेखीखालींच व्यक्त झालें असें समजलें पाहिजे. कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध एखादी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. ‘ या जीवरूप आत्म्याच्या योगानें (पदार्थांमध्यें) प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ’ (छां. ६।३।२) ही दुसरी श्रुतीही जगाची उत्पत्ति कर्त्याच्या देखरेखीखालींच झाली आहे असें दाखविते. आतां, परमेश्वर जर जगाचा कर्ता आहे तर ‘ व्याक्रियते ’ (जग स्वत: व्यक्त होतें) हा प्रयोग कसा घातला आहे असें म्हणाल तर परमेश्वरानें जग सहज व्यक्त केलें या गोष्टीला अनुलक्षूनच हा कर्मकर्तरि–प्रयोग[6] घातला आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें शेतकरी शेताचें पूर्णपणें छेदन करीत असूनही ‘ शेत स्वत: छिन्न होतें ’ असा प्रयोग[7] होतो त्याप्रमाणेंच वरील प्रयोग होय. अथवा ‘ व्याक्रियते ’ (जग व्यक्त केलें जातें) हा कर्मणि-प्रयोगच जाणावा (म्हणजे ‘ कोणाकडून तरी व्यक्त केलें जातें ’ अशा रीतीनें) व्यक्त करणारा कोणी-तरी आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें ‘ ग्राम प्राप्त केला जातो ’ या वाक्यांत प्राप्त करणारा कोणीतरी कर्ता आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें, त्याप्रमाणेंच वरील वाक्यांत होय. (१५)

---

४. आतां ज्यानें प्रवेश केला आहे तो आत्माच आहे असें कशावरून ? या शंकेचें हें उत्तर आहे.

५. शरीरामध्यें प्रवेश करणाऱ्याला.

६. सकर्मक प्रयोगामधील कर्माचा ‘ कर्ता ’ या रूपानें ज्या प्रयोगामध्यें निर्देश केलेला असतो त्या प्रयोगाला ‘ कर्मकर्तरि प्रयोग ’ म्हणतात. उदा.—‘ तो जग व्यक्त करतो ’ या सकर्मक प्रयोगामध्यें ‘ जग ’ हें कर्म आहे. तेंच ‘ जग व्यक्त होतें ’ या प्रयोगामध्यें कर्ता केलें आहे. म्हणून याला कर्मकर्तरि प्रयोग म्हणतात. जी क्रिया कर्त्याच्या हातून-(च पण) अनायासानें घडते तेथें ‘ जणूं काय ती क्रिया कर्त्यानें केलीच नाहीं ’ असें दाखविण्याकरितां हा कर्मकर्तरि प्रयोग घालतात.

७. शेताचें छेदन करतांना शेतकऱ्याला आयास पडले नाहींत असा ह्या प्रयोगाचा अभिप्राय समजावा.

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सोळाव्या सूत्रापासून अठराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १६) कौषीतकि ब्राह्मणामध्यें ' जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाहीं, तर हें ज्याचें कर्म, तो जाणावयास योग्य आहे ' असें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं जाणावयास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो जीवात्मा आहे, किंवा मुख्य प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की, हा मुख्य प्राण आहे. कारण, ' हें ज्याचें कर्म ' असें ह्या श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. आतां चलनवलनाला कर्म म्हणतात. आणि तो तर मुख्य प्राणाचाच धर्म होय. शिवाय, पुढील वाक्यामध्यें 'प्राण' हा शब्द स्पष्टच दृष्टीस पडत आहे. शंकाः—सूर्यमंडल, चंद्रमंडल वगैरे ठिकाणीं असणाऱ्या पुरुषाचें मागें वर्णन केलें आहे. आणि येथें ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' असें म्हटलें आहे. आतां प्राण ह्या पुरुषांचा कर्ता होत नाहीं. तेव्हां येथें प्राण घेतां येत नाहीं. उत्तरः—' प्राण हाच एक देव आहे; बाकी सर्व देव त्याच्या विभूती आहेत ' असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सांगितलें असल्यामुळें ' सूर्य वगैरे सर्व देवता प्राणाच्याच एक प्रकारच्या अवस्था आहेत ' असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' ह्या पुरुषांचा प्राण कर्ता आहे ' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. अथवा, जो जाणावयास योग्य म्हणून सांगितला आहे, तो जीवात्माच असावा. कारण तो देखील धर्माधर्मरूप कर्म करणारा आहे; आणि तो सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या पुरुषांचा कर्ताही आहे. कारण, सूर्य वगैरे देवता ह्या जीवांचीं उपभोग घेण्याचीं साधनें आहेत. तेव्हां अर्थातच तीं साधनें जीवाच्या अदृष्टानेंच उत्पन्न झालेलीं असलीं पाहिजेत. शिवाय, जाणावयास योग्य अशा ह्या पुरुषासंबंधानें पुढें जी माहिती दिली आहे, तिच्यामध्यें जीवाचें चिन्ह उपलब्ध होत आहे. कारण 'निद्रित मनुष्याचे प्राण चालू असतांनाही त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहींत. तेव्हां प्राण हा भोक्ता नाहीं तर जीवात्माच भोक्ता आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. तसेंच, त्याच्या पुढेंही ' हा जीवात्मा ह्या आदित्य वगैरे आत्म्यासहवर्तमान चैन करतो ' असें सांगितलें आहे. आतां पुढील वाक्यामध्यें जो 'प्राण' हा शब्द दृष्टीस पडत आहे, तो देखील जीवात्माच प्राण धारण करणारा असल्यामुळें लक्षणेनें जीवात्म्याला लावितां येतो. तेव्हां जीवात्मा किंवा मुख्य प्राण या दोहोंपैकीं कोणी तरी एक येथें घेतां येईल; पण परमात्मा मात्र घेतां येत नाहीं. कारण त्याचें कांहींच चिन्ह येथें दृष्टीस पडत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्रकरणावरून येथें परमात्माच घेतला पाहिजे कारण, आरंभीं बालाकि हा ब्रह्म सांगण्याकरितां म्हणून प्रवृत्त झाला; आणि त्यानें सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या अशा भलत्याच पुरुषाचें वर्णन केलें. तेव्हां तूं खोटें बोलतोस अशी त्या बालाकीची अजातशत्रूनें निंदा करून आपण ब्रह्म सांगण्याकरितां प्रवृत्त झाला. तेव्हां अर्थातच त्या अजातशत्रूनें सांगितलेला जो हा जाणावयास योग्य असा पुरुष तो परमात्माच असला पाहिजे. शिवाय, जरी सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणारे पुरुष हे जीवाच्या अदृष्टानें उत्पन्न झाले आहेत, तरी ते जीवानें उत्पन्न केले नाहींत, तर त्यांना उत्पन्न करणारा असा एक परमात्माच आहे. शिवाय, येथें ' कर्म ' या शब्दानें चलनवलन किंवा धर्म-अधर्म हे घेतां येत नाहींत. कारण, त्या अर्थांचा स्पष्ट शब्द नाहीं. शिवाय, ते मागें सांगितलेले नाहींत. आणि येथें तर ' हें ज्याचें कर्म ' असें म्हटलें असल्यामुळें मागें सांगितल्यांपैकींच कांहीं तरी ' कर्म ' शब्दानें घेतले पाहिजे. आतां ' हें ' या शब्दानें ' ह्या पुरुषाचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यामध्यें सांगितलेले सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणारे पुरुषच घेतां येत नाहींत. कारण, तसे घेतले

असतां ‘ ह्या पुरुषांचा कर्ता ’ ह्या मागील वाक्यावरूनच पुरुषाचें कर्तृत्व सिद्ध होत असल्यामुळें ‘ हें ज्याचें कर्म ’ हें वाक्य व्यर्थ होईल. शिवाय, त्या मागील वाक्यामध्यें ‘ पुरुष ’ हा शब्द पुल्लिंगी व अनेकवचनी असल्यामुळें त्या पुरुषांचा नपुंसकलिंगी व एक-वचनी अशा ‘ हें ’ या शब्दानें परामर्श होणार नाहीं. तसेंच पुरुष उत्पन्न करणें किंवा पुरुषांची उत्पत्ति हें जें त्या उत्पन्न करण्याचें फल तें ह्या दोहेंपैकीं, कोणतेंहीं ‘ हें ’ या शब्दानें घेतां येत नाहीं. ‘ ह्या पुरुषांचा कर्ता ’ ह्या मागील वाक्यामधील ‘ कर्ता ’ ह्या शब्दावरूनच ह्या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होत आहेत. तेव्हां ‘ हें ’ या शब्दानें जगच घेतलें पाहिजे. कारण, तेंच अवशिष्ट राहिलें आहे; आणि डोळ्यासमोरही तेंच आहे. आतां, त्या जगाला ‘ कर्म ’ हा जो शब्द लाविला आहे तो, ‘ जें केलें जाणारें तें कर्म ’ अशा अर्थानें लाविला आहे असें समजावें. शंका :—जग हें मागें सांगितलें नाहीं, आणि येथें जग या अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाहीं. तेव्हां चलन-वलन किंवा धर्म–अधर्म यांप्रमाणें ‘ हें ’ या सर्व-नामानें जगाचा देखील परामर्श करितां येणार नाहीं. उत्तर :—जरी बाकी सर्व गोष्टी सारख्या आहेत, तरी ‘हें’या सर्वनामानें जगाचाच परामर्श केला जातो. याचें कारण असें आहे कीं, जग हें संनिध आहे, कारण तें नेहमीं डोळ्यासमोर आहे. तेव्हां परमात्मा हा बालाकीनें सांगितलेल्या पुरुषांचाच केवळ कर्ता आहे असें नाहीं, तर ‘ सर्व जगाचा कर्ता आहे ’ असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे. हें समजण्याकरितांच श्रुतीमध्यें ‘ इतकेंच नाहीं, तर ’ हे शब्द घातले आहेत. आतां जरी ‘ हें जग ज्याचें कर्म आहे ’ असें म्हटल्यानेंच ‘ सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या पुरुषांचा परमात्मा हा कर्ता आहे ’ हें सिद्ध होतें, तरी ‘ तो त्या पुरुषांचा कर्ता आहे ’ असें मुद्दाम सांगण्याचा हेतु इतकाच कीं, बालाकीनें ते पुरुष ब्रह्म म्हणून सांगितले आहेत, पण वास्तविक पाहतां ते ब्रह्म नव्हेत, तर ‘ ब्रह्म म्हणून जें काय आहे तें ह्या पुरुषांनाही उत्पन्न करणारें असें निराळेंच आहे ’ असें बालाकीच्या ध्यानांत यावें. तात्पर्य— ‘ जाणण्यास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो परमात्माच होय ’ असें सिद्ध झालें. (सू० १७) आतां, जरी जीव आणि मुख्य प्राण या दोघांचीं चिन्हें दिसत आहेत, तरी येथें त्यांचें ग्रहण करितां येत नाहीं. कारण, तसें केलें असतां जीव, मुख्य प्राण, आणि परमात्मा या तिघांच्या उपासना येथें सांगितल्यासारख्या होतील; आणि तें तर इष्ट नाहीं. कारण, ‘ हें प्रकरण ब्रह्माच्या संबंधानेंच चालू आहे ’ असें पूर्वसूत्रीं सांगितलेंच आहे; आणि शेवटीं उपसंहार देखील ब्रह्मासंबंधानेंच केला आहे. शंका :— पूर्वीं (अ. १ पा. १ अधि. ११ मध्यें) कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील एका वाक्यामध्यें जीव आणि प्राण यांच्या संबंधानें शंका घेतली आहे; आणि ‘ तीन उपासना सांगितल्यासारख्या होतील ’ असा दोष दाखवून ‘ ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करणारें तें वाक्य आहे ’ असें तुम्हीं ठरविलें आहे. त्यावरूनच ह्या प्रकृत वाक्याचाही निश्चय होत असल्यामुळें ह्या अधिकरणाला आरंभ करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. उत्तरः–‘ हें ज्याचें कर्म ’ ह्या वाक्यामध्यें ‘ हें ’ या शब्दानें कोणतें कर्म घ्यावें ? हा विचार पूर्वीं बिलकुल झाला नसल्यामुळें येथें पुनः शंका उत्पन्न होत आहे म्हणून ह्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. आतां, ‘ पुढील वाक्यामध्यें स्पष्टच प्राण हा शब्द दृष्टीस पडतो’ असें पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे तें खरें आहे. पण त्या प्राण या शब्दाचाच ब्रह्म असा अर्थ घेतला म्हणजे आम्हांवर कांहींच दोष येत नाहीं; आणि ब्रह्म या अर्थीं ‘ प्राण ’ या शब्दाचा प्रयोग छांदोग्य उपनिषदामध्यें केलेला आढळत आहे. आतां ‘ जीवाचा संबंध पुढील वाक्या-मध्यें केला आहे ’ असें जें जीवाचें चिन्ह दृष्टीस पडतें, तें ‘ जीव आणि ब्रह्म हीं

एकच आहेत ' अशा अभिप्रायानें परमात्म्याचेंच आहे असें समजावें. (सू० १८) येथें जैमिनीचें असें मत आहे कीं, हा जो पुढील वाक्यामध्यें जीवाचा संबंध केला आहे, तो ब्रह्माचें ज्ञान व्हावें म्हणूनच केला आहे. कारण, निद्रित मनुष्याचा प्राण चालू असतांनाही ज्याअर्थी त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहींत त्याअर्थी प्राणाहून जीव निराळा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर पुढें ' झोंपेंमध्यें हा पुरुष कोठें होता ? व जागेपणीं कोठून परत आला ? ' असा पुन्हां जीवाहून भिन्न अशा वस्तूंसंबंधानें प्रश्न केला आहे. जर जीवाचें प्रतिपादन करणें हाच ह्या प्रकरणाचा मुख्य मुद्दा असता तर जीवाहून भिन्न अशा वस्तूंसंबंधानें प्रश्न करण्याचें कांहींच कारण नव्हतें. तसेंच, पुढें ह्या प्रश्नाचें उत्तर देखील ' झोंपेमध्यें जीव हा परब्रह्माशीं एक होतो, आणि जागेपणीं परब्रह्मापासूनच प्राण वगैरे सर्व जग उत्पन्न होतें ' ह्या वेदान्ताच्या सिद्धांताला अनुसरूनच दिलें आहे. ह्या उत्तरावरूनही ' जीवाहून भिन्न असा परमात्माच येथें जाणण्यास योग्य म्हणून सांगावयाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सुद्धां जीवाहून भिन्न अशा परमात्म्याचें प्रतिपादन केलें आहे. एकंदरींत ' ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्मा आणि प्राण हे घेतां येत नाहींत ' असें सिद्ध झालें. शिवाय, झोंपेमध्यें प्राण चालू असतांनाही हांका मारलेल्या त्याला ऐकूं येत नाहींत म्हणून प्राणाहून जीव निराळा आहे असें जें ह्याच प्रकरणामध्यें सिद्ध केलें आहे त्यावरूनही ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें प्राण घेतां येत नाहीं असें समजावें.]

जगद्वाचित्वात् ॥ १६ ॥

१६ (हें ज्याचें कर्म तें ब्रह्मच होय.) कारण (कर्म हा शब्द येथें) जगाला लावितां येतो. (५)

कौषीतकि-ब्राह्मणामध्यें बालाकि आणि अजातशत्रु यांचा संवाद चालला असतां असें म्हटलें आहे:—' हे बालाकि ! जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाहीं, तर हें (जग) ज्याचें कर्म तोच जाणावयास योग्य आहे ' (कौ. ब्रा. ४।१९). आतां, येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं या वाक्यांत ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें जो वर्णिला आहे तो कोण, जीव आहे, किंवा मुख्य-प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे ? मग तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें कीं ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें येथें प्राण वर्णिला आहे. कशावरून ? अशावरून कीं ' हें ज्याचें कर्म ' असें या वाक्यांत म्हटलें आहे. आणि या चलनवलन-रूप कर्माचा प्राण हाच आश्रय आहे. तसेंच 'त्या वेळीं[1] तो[2] ह्या प्राणाशींच एक होतो' (कौ. ४।२०) या वाक्यशेषामध्यें 'प्राण' हा शब्द दृष्टीस पडतो; आणि हा 'प्राण' शब्द मुख्य प्राण या अर्थींच प्रसिद्ध आहे. तसेंच, मागें ' आदित्य-(मंडला-) मध्यें जो हा पुरुष आहे, चंद्र-(मंडला-) मध्यें जो हा पुरुष आहे ' (कौ. ४।३।४) वगैरे जे हे पुरुष बालाकीनें सांगितले आहेत त्यांचा

---

१. सुषुप्त्यवस्थेमध्यें.
२. जीव.

देखील प्राणच कर्ता आहे. कारण ‘ (सर्व देव ज्याच्या विभूती आहेत तो) एक देव कोणता ? प्राण. आणि तो (प्राण-) च तें ब्रह्म होय असें म्हणतात. ’ (बृ. ३।९।९) या अन्य श्रुतींत सांगितल्यावरून ‘ आदित्य वगैरे देवता प्राणाच्याच विशेष प्रकारच्या अवस्था आहेत ’ असें समजतें. किंवा ‘ जाणावयास योग्य ’ या रूपानें येथें जीवच वर्णिला आहे असें मानावें. कारण ‘ हें ज्याचें कर्म ’ या वाक्यांत जीवाचेंही धर्मरूप आणि अधर्मरूप कर्म सांगितलें आहे असें म्हणतां येईल. शिवाय, जीव भोक्ता असल्यामुळें तो देखील भोगाला साधनभूत जे हे पुरुष त्यांचा कर्ता होऊं शकतो. शिवाय, वाक्यशेषामध्यें जीवाचें चिन्ह आढळतें. कारण ‘ जाणावयास योग्य ’ या रूपानें जो पुरुषांचा कर्ता वर्णिला आहे त्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून बालाकि अजातशत्रू-जवळ गेला. अजातशत्रूनें त्याला तें ज्ञान प्राप्त करून द्यावें या इच्छेनें एका निद्रित पुरुषा- (जवळ जाऊन त्या-) ला (पुष्कळ) हांका मारिल्या. परंतु त्यानें त्या हांका ऐकिल्या नाहींत. यावरून प्राण वगैरे हे भोक्ते नाहींत असें अजातशत्रूनें बालाकीला समजाविलें. नंतर त्यानें त्या निद्रित पुरुषाला काठीनें हालवून जागें केलें. यावरून प्राण वगैरेंहून भिन्न जो जीव तोच भोक्ता आहे असें त्यानें बालाकीला समजाविलें. तसेंच पुढेंही जीवाचेंच चिन्ह दृष्टीस पडतें:—उदा०—‘ ज्याप्रमाणें एखादा धनी आपल्या (चाकर लोकांसह) चैन करतो किंवा चाकर लोक आपल्या धन्या- (च्या जीवा-) वर चैन करतात, त्याप्रमाणेंच हा जीवात्मा ह्या (आदित्य वगैरे) आत्म्यांसह चैन करतो; तसेंच ते आत्मेही ह्या जीवात्म्या-(च्या जीवा-) वर चैन करतात (कौ. ४।२०). तसेंच जीव हा प्राणाचें पोषण करणारा असल्यामुळें (वाक्यशेषा-मध्यें) त्याला जो प्राण हा शब्द लावला आहे तो बरोबरच आहे. तेव्हां यावरून असें सिद्ध होतें कीं प्रकृत वाक्यांत जीव आणि मुख्य प्राण यांपैकीं कोणाचें तरी वर्णन आहे; परमेश्वराचें वर्णन नाहीं. कारण परमेश्वराचीं चिन्हें येथें दृष्टीस पडत नाहींत. या

---

३. सूर्य, चंद्र वगैरेंपासून जीवाला सुखदुःखें होत असल्यामुळें सूर्य, चंद्र वगैरे हे जीवाचीं उपयोग घेण्याचीं साधनें आहेत. आतां जीं जीवाचीं उपभोगाचीं साधनें तीं जीवाच्या अदृष्टानेंच उत्पन्न झालीं असल्यामुळें जीव हा अदृष्टाच्या द्वारानें सूर्य, चंद्र वगैरे पुरुषांचा कर्ता आहे असें म्हणतां येतें.

४. कारण, जीव म्हणजे प्राणच असेल तर निद्रावस्थेमध्यें प्राण होताच. तेव्हां त्यानें निद्रावस्थेमध्यें ओ दिली असती.

५. सूर्यामुळें जीवात्म्याला प्रखर प्रकाश मिळतो, चंद्रामुळें शीतल प्रकाश मिळतो, अशा रीतीनें सूर्य चंद्र वगैरे पुरुष जीवाच्या चैनीला साधनीभूत होतात.

६. जीवात्मा जेव्हां यज्ञामध्यें सूर्य वगैरेंना आहुती देतो तेव्हां त्या आहुतींच्या योगानें सूर्य वगैरेंचें उपजीवन होतें. अशा रीतीनें जीवही सूर्य वगैरे पुरुषांच्या चैनीला साधन-भूत होतो.

७. प्राणाचें पोषण करणाऱ्या जीवाला लक्षणेनें प्राण असें म्हणतां येतें.

पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जो हा ह्या पुरुषांचा कर्ता म्हणून येथें वर्णिला आहे तो परमेश्वरच होय. कशावरून ? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. या भागामध्यें बालाकीनें 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय ?' (कौ. ४।१) या शब्दांनीं अजातशत्रूशीं संवाद करण्यास उपक्रम केला आहे. नंतर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजले जाणारे असे जे आदित्य-(मंडल) वगैरे ठिकाणीं राहणारे पुरुष ते सांगून तो गप्प बसला. नंतर अजातशत्रूनें 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय अशी व्यर्थ प्रौढि मिरवूं नकोस' (कौ. ४।१९) या शब्दांनीं अमुख्य ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या बालाकीचा अधिक्षेप[८] करून 'त्या पुरुषांचा कर्ता असा दुसराच कोणी (ब्रह्म या रूपानें) जाणावयास योग्य आहे' असें सांगितलें. आतां हा पुरुषांचा कर्ता देखील जर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजला जाईल, तर जो या भागाचा उपक्रम आहे त्याला बाध येईल[९]. म्हणून हा पुरुषांचा कर्ता परमेश्वरच होय असें सिद्ध होतें. शिवाय, ह्या पुरुषांचें स्वतंत्र रीतीनें[१०] कर्तृत्व परमेश्वरावांचून दुसऱ्या कोणाच्याही ठिकाणीं संभवत नाहीं. तसेंच 'हें ज्याचें कर्म' या वाक्यांत देखील चलनवलनरूप अशा किंवा धर्म आणि अधर्मरूप अशा कर्माचा निर्देश केलेला नाहीं. कारण, या दोहोंपैकीं एकही कर्म येथें प्रकृत नाहीं किंवा स्पष्ट शब्दांनीं सांगितलें नाहीं. बरें, 'कर्म' या शब्दानें पूर्वीं सांगितलेल्या पुरुषांचाच निर्देश केला आहे अशीही कल्पना करतां येत नाहीं. कारण 'ह्या पुरुषांचा कर्ता' या वाक्यांत त्यांचा निर्देश केलाच आहे; आणि शिवाय कर्म शब्दाचें नपुंसकलिंग आणि एकवचन वरील कल्पनेला विरुद्ध आहेत[११]. बरें, 'पुरुषांना उत्पन्न करणाऱ्या कर्त्याचा उत्पादनरूप व्यापार हा जो 'करणें' या धातूचा अर्थ त्याचा, किंवा त्या (उत्पादन-रूप) व्यापाराचें ('पुरुषांची उत्पत्ति' हें) जें फल त्याचा, कर्म या शब्दानें निर्देश केला आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'कर्ता' या शब्दानेंच त्या दोहोंचें ग्रहण

---

८. निंदा.

९. बालाकि हा ब्रह्मवेत्ता नव्हे म्हणून त्याची अजातशत्रूनें निंदा केली, आणि आपण स्वतः ब्रह्म सांगण्याकरतां प्रवृत्त झाला. आतां जर अजातशत्रूनें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं तर बालाकि आणि अजातशत्रु हे दोघेही सारखेच होतील; आणि बालाकीची निंदा केलेली व्यर्थ होईल. आणि ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याकरितां प्रवृत्त होऊन ब्रह्माचें प्रतिपादन कोणींच केलें नाहीं असें होईल.

१०. जीव हा ह्या पुरुषांचा अदृष्टाच्या द्वारानें कर्ता आहे स्वतंत्र रीतीनें नाहीं. तसेंच हे पुरुष जरी प्राणाच्याच अवस्था आहेत तरी ह्यांचा प्राण हा कर्ता गौण होय; स्वतंत्र नव्हे. जरी घट म्हणजे मृत्तिकेचीच एक प्रकारची अवस्था आहे तरी त्या घटाचा स्वतंत्र कर्ता कुंभारच असतो; तसेंच हें समजावें.

११. पुरुष हा शब्द पुल्लिंगी व अनेकवचनी असल्यामुळें 'कर्म' या शब्दानें पुरुष घेतां येत नाहींत.

होतें.[१२] तेव्हां परिशेषावरून हें जें जग आपल्या सांनिध प्रत्यक्ष दिसतें त्याचाच 'हें' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे आणि त्या जगालाच 'जें केलें जातें तें कर्म' या व्युत्पत्तीला अनुसरून कर्म शब्द लागला आहे. आतां, जग देखील प्रकृत नाहीं व जगाचा देखील स्पष्ट शब्दानें उल्लेख केलेला नाहीं ही गोष्ट खरी आहे, तथापि कोणताच विशेष येथें सांगितला नसल्यामुळें 'हें' या सर्वनामाचा 'सांनिध्य' हा जो सामान्य अर्थ त्याच्या योगानें आपल्या सांनिध असलेल्या सर्व वस्तूंचा 'हें' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे असें समजलें पाहिजे. अमुकच एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश केला आहे असें समजतां येत नाहीं. कारण, त्या विशिष्ट गोष्टीचें येथें सांनिध्य नाहीं. शिवाय '(आदित्य वगैरे लोकांतील) पुरुष' हा जो जगाचा एक विशिष्ट भाग तो पूर्वीं सांगितला आहे यावरून आतां ('हें' या शब्दानें) सामान्यतः सर्व जग सांगितलें आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां 'जो जगांतील पुरुषरूपी एका विशिष्ट भागाचा कर्ता, अथवा जगांतील एका विशिष्ट भागाचा असा विशेष कां म्हणून सांगा, ज्याचें सामान्यतः हें समस्त जगच कर्म' असा श्रुतीचा एकंदर अर्थ समजावा. श्रुतींतील 'इतकेंच नाहीं, तर' ह्या शब्दांचें प्रयोजन हें कीं परमेश्वर जगाच्या एका विशिष्ट भागाचाच कर्ता आहे असा समज होऊं नये. आतां (जो ह्या पुरुषांचा कर्ता) असा विशेष सांगण्याचें कारण असें आहे कीं बालाकीनें जे पुरुष 'ब्रह्म' या समजुतीनें सांगितले ते ब्रह्म नाहींत असें दाखवावें. तेव्हां अशा रीतीनें 'ब्राह्मणपरिव्राजक'[१३]-न्यायानें सामान्यरूपानें व विशेषरूपानें अशा दोन रूपांनीं जगाचा कर्ता जाणावयास योग्य आहे असा येथें उपदेश केला आहे; आणि सर्व जगाचा कर्ता परमेश्वरच आहे असें सर्व वेदान्तांमध्यें ठरविलें आहे. (१६)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् ॥ १७ ॥

१७ जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत म्हणून (परमेश्वर येथें घेतां येत नाहीं) असें म्हणशील तर त्या (म्हणण्या-) चें खंडन केलें आहे. (५)

---

१२. क्रिया, क्रियेचें फल आणि कर्तृत्व ह्या तीन गोष्टी सापेक्ष आहेत. यांपैकीं एक नसेल तर दुसऱ्या असूं शकणार नाहींत. क्रिया आणि क्रियेचें फल या दोन गोष्टी असल्यावांचून कर्तृत्व संभवत नाहीं; म्हणून 'कर्ता' या शब्दानें ह्या दोहोंचेंही ग्रहण होतें.

१३. 'ब्राह्मणांना जेऊं घाला आणि परिव्राजकांना (संन्याशांना) जेऊं घाला' ह्या वाक्यामध्यें परिव्राजक म्हणजे जरी विशेष प्रकारचे ब्राह्मणच आहेत तरी त्यांचा निराळा उल्लेख केला आहे. त्याचें तात्पर्य एकही शिल्लक न ठेवतां सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घाला असें आहे. तेव्हां ब्राह्मण या सामान्य रूपानें आणि परिव्राजक या विशेष रूपानें एकंदर सर्व ब्राह्मणांचा संग्रह होतो. यालाच 'ब्राह्मणपरिव्राजक न्याय' म्हणतात. त्याप्रमाणेंच येथें 'हें' या सामान्य रूपानें आणि 'पुरुष' ह्या विशेष रूपानें जगाचा उल्लेख केला असल्यामुळें एकंदर सर्वच जग परमात्म्यानें केलें आहे असें सिद्ध होतें.

आतां 'वाक्यशेषामध्यें जीवाचें चिन्ह आणि मुख्य प्राणाचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें त्या दोहोंपैकीं कोणाचें तरी एकाचें ग्रहण करणें योग्य आहे, परंतु परमेश्वराचें ग्रहण करणें मात्र योग्य नाहीं' असें जें तूं म्हटलें आहेस त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें सांगतों कीं, या तुझ्या म्हणण्याचें पहिल्या पादाच्या एकतिसाव्या सूत्रांतच खंडन केलें आहे. (तें खंडन असें:—) तुझें म्हणणें कबूल केलें तर एक जीवाची, एक मुख्य प्राणाची व (आम्हीं पूर्वसूत्रीं दाखविलेल्या कारणांवरून) एक ब्रह्माची अशा तीन उपासना येथें सांगितल्या आहेत असें होईल; व असें होणें तर बरोबर नाहीं. कारण, उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून या सर्व भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें. उपक्रमाचा 'ब्रह्म' हा विषय कसा आहे हें तर वर दाखविलेंच आहे. आतां, उपसंहाराचा देखील 'ब्रह्म' हाच विषय आहे असें 'जो असें जाणतो त्याचे सर्व अनर्थ नाहींसे होऊन त्याला सर्व भूतांमध्यें श्रेष्ठत्व[1] स्वाराज्य[2] आणि आधिपत्य[3] प्राप्त होतात' (कौ. ४।२०) या वाक्यांत अत्यंत उत्कृष्ट फल सांगितलें असल्यावरून निश्चित होतें. शंका:—असें जर आहे तर मग प्रतर्दन–संवादांतील विषयाचा निर्णय केल्यानें[4] या बालाकि–संवादांतील विषयाचाही निर्णय झालाच. (मग हें सूत्र कशाला ?) उत्तर:— (प्रतर्दन–संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला तरी) या बालाकि–संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला नाहीं. कारण, 'हें ज्याचें कर्म' या वाक्यांत ब्रह्म हाच विषय आहे असें त्या प्रतर्दन–संवादांत ठरविलें नाहीं; म्हणून जीव आणि मुख्य प्राण यांविषयीं पुन्हां शंका उत्पन्न होते; त्या शंकेचें निवारण (या सूत्रांत) केलें आहे. 'मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे' (छां. ६।८।२) या वाक्यांत प्राण शब्द देखील 'ब्रह्म' या अर्थींच योजिलेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, उपक्रम आणि उपसंहार यांचा ब्रह्म हा विषय असल्यामुळें जीं येथें जीवाचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत तीं देखील 'जीव आणि ब्रह्म एकच आहेत' या अभिप्रायानें ब्रह्माचींच आहेत असें समजावें. (१७)

अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके ॥ १८ ॥

१८ परंतु (जीवाचा उल्लेख) निराळ्या (कामा–) करितां (आहे) असें प्रश्नोत्तरावरून जैमिनि (म्हणतो). शिवाय, कांहीं (लोकां–) चा असाच (पाठ आहे). (५)

---

१. गुणांचें आधिक्य.

२. दुसऱ्यांच्या अंमलाखालीं नसणें.

३. दुसऱ्यावर अंमल करणें.

४. हा निर्णय अ. १ पा. १ अधि. ११ यामध्यें केला आहे.

५. 'वाक्यशेषामध्यें प्राण शब्द दृष्टीस पडतो' असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

शिवाय या वाक्याचा जीव हा विषय आहे किंवा ब्रह्म हा विषय आहे याविषयीं वाद करण्याचें कारण नाहीं. कारण, या वाक्यांत जीवाचा उल्लेख केला आहे असें जरी मानलें तरी तो उल्लेख निराळ्या कामाकरितां आहे म्हणजे ब्रह्मज्ञान व्हावें याकरितां आहे असें जैमिनि आचार्यांचें मत आहे. त्यांचें हें मत कशावरून झालें आहे ? प्रश्नोत्तरावरून. अजातशत्रूनें निद्रित मनुष्याला जागें करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें बालाकीला ज्ञान करून दिल्यावर पुन्हां त्यानें जीवाहून भिन्न अशा वस्तूबद्दल (पुढील वाक्यांत) प्रश्न केलेला दृष्टीस पडतो:—' हे बालाकि ! हा पुरुष कोठें निजला होता ? हा पुरुष कोठें होता ? हा पुरुष कोठून (परत) आला ? ' (कौ. ४।१९). आणि उत्तर देखील (या प्रश्नाला अनुरूप) असेंच दिलें आहे:—'जेव्हां (हा पुरुष) निजतो तेव्हां तो कोणतेंही स्वप्न पाहत नाहीं, त्या वेळीं तो ह्या प्राणाशींच एक होतो ' वगैरे. तसेंच, ' या आत्म्यापासून सर्व प्राण आपआपल्या स्थानाकडे (जाण्यास) निघतात; प्राणापासून देव आणि देवापासून लोक ' (कौ. ४।१९।२०). ' सुषुप्तिकालीं जीव परब्रह्माशीं[1] एक होतो, व परब्रह्मापासून प्राण वगैरे (सर्व) जग उत्पन्न होतें ' असा वेदान्तांचा सिद्धांत आहे. तेव्हां यावरून ज्याचे ठिकाणीं हा जीव ज्ञानशून्यतारूप आणि स्वच्छतारूप निद्रा घेतो म्हणजे जेथें ह्या जीवाला उपाधींनीं उत्पन्न केलेलीं जीं विशेष प्रकारचीं ज्ञानें तद्रहित स्वरूप प्राप्त होतें, आणि ज्यापासून तो परत येतो म्हणजे त्या निद्रेचा भंग होतो तोच परमात्मा येथें ' जाणावयास योग्य' म्हणून सांगितला आहे असें समजतें. शिवाय, एका शाखेचे म्हणजे वाजसनेयि–शाखेचे लोक या बालाकि आणि अजातशत्रु यांच्या संवादामध्येंच जीवाचा 'विज्ञानमय' या शब्दानें स्पष्ट निर्देश करून परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें (पुढील) प्रश्नांत सुचवतात:— ' जो हा विज्ञानमय पुरुष तो कोठें होता ? तो कोठून (परत) आला ' (बृ. २।१।१६). तसेंच उत्तरामध्येंही हीच गोष्ट सुचविली आहे:— 'जें हृदयाच्या आंत आकाश आहे त्यामध्यें (हा विज्ञानमय जीव) निद्रा घेतो ' (बृ. २।१।१७). आतां, 'आकाश' हा शब्द परमात्मा या अर्थाचा वाचक आहे असें ' ह्या (हृदया–)च्या आंत सूक्ष्म आकाश आहे ' (छां. ८।१।१) या वाक्यावरून समजतें. पुढें येथें ' हे सर्व आत्मे त्या आत्म्यापासून निघतात' (बृ. २।१।२०) या वाक्यांत सोपाधिक आत्मे[2] निराळ्या (आत्म्यां[3]–) पासून निघतात असें सांगून परमात्माच (सर्वांचें) कारण आहे असें ते लोक सुचवतात. निद्रित मनुष्याला जागा करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें जें (अजातशत्रूनें येथें) सांगितलें आहे तें ' प्रकृत

---

१. परब्रह्माशीं.

२. निरनिराळे जीवात्मे.

३. निरुपाधिक ब्रह्मापासून.

वाक्याचा प्राण हा विषय आहे ' या मताचेंही खंडन करण्याला एक ज्यास्त प्रमाण आहे. (१८)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणिसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १९) बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें ' पतीच्या मनोरथाकरितां कांहीं आपल्याला पति प्रिय होत नाहीं, तर आपल्या मनोरथाकरितांच पति प्रिय होतो ' इत्यादि सांगून शेवटीं ' ज्या आत्म्याकरितां हें सर्व प्रिय होतें, तो आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें ' असें वर्णन केलें आहे. ह्या ठिकाणीं आत्मा म्हणजे जीवात्मा ध्यावा, किंवा परमात्मा ध्यावा,असा संशय येतो. कारण, ज्याला हे सर्व प्रिय होतें असें म्हटल्यावरून 'हा जीवात्मा असावा' असें वाटतें. आणि ह्या परमात्म्याच्या ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें, असें पुढें म्हटलें आहे त्यावरून 'हा परमात्मा असावा' असें वाटतें. कारण, परमात्म्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय ह्या सर्वांचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हा जीवात्माच असावा. कारण, ज्याला ' हें सर्व प्रिय होतें ' असें जें पूर्वी म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं तर जीवात्म्याचाच उपक्रम केला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, कोणतीही गोष्ट प्रिय होणें म्हणजे ती सुखाकरितांच प्रिय होत असते. आणि तें सुख तर जीवात्म्याचाच शरीर व इंद्रियें यांच्याशीं संबंध असल्यामुळें त्याचाच धर्म होय. तेव्हां त्याच्या पुढच्याच वाक्यांत 'आत्मा पहावा ' असें जें म्हटलें आहे, त्या ठिकाणीं 'आत्मा' या शब्दानें पूर्वी वर्णिलेल्या जीवात्म्याहून दुसरा कसा घेतां येईल ? तसेंच मध्येंही ' हें परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ' असें म्हटलें आहे. आतां, जर ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्म्याचें ग्रहण करावयाचें नसतें, तर मध्यें जें हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे तें केलें नसतें. तसेंच, शेवटींही ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या वाक्यामध्यें ' ज्ञाता ' या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे. तेव्हां ह्या प्रकरणाच्या आरंभीं, मध्यें आणि शेवटीं जीवात्म्याचेंच ग्रहण केलें असल्यामुळें या प्रकृत वाक्यामध्यें आत्मा म्हणजे जीवात्माच ध्यावा असें सिद्ध झालें. आतां जरी ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें हें म्हणणें संभवत नाहीं तरी तें गौण रीतीनें लावितां येईल. कारण, जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय इतर सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. तेव्हां जीवात्म्याचें ज्ञान झालें तरच सर्व वस्तूंचें ज्ञान झाल्यासारखें होत आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, एकंदर ह्या प्रकरणाचा संदर्भ पाहिला असतां ' आत्मा पहावा ' ह्या वाक्यामध्यें आत्मा म्हणजे परमात्माच होय. कारण, आत्मा पहावा हा उपदेश याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीला केला आहे. आणि तिनें तर ' ज्याच्या योगानें मी अमर होईन तेंच मला सांगा ' असें पूर्वी सांगितलें आहे. आतां, जर ' याज्ञवल्क्यानें त्या मैत्रेयीला जीवात्म्याचा उपदेश केला ' असें म्हणावें, तर त्या जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मैत्रेयी अमर कशी होणार तें सांगतां येत नाहीं. कारण ' परमात्म्यावांचून इतर सर्व वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी अमर होत नाहीं ' असें श्रुतीस्मृतींवरून सिद्ध होतें.

---

४. या मतीं सूत्र असें लावावें:—परंतु प्राणाचा उल्लेख निराळ्या कामाकरितां (म्हणजे ब्रह्मज्ञानाकरितां) आहे असें जैमिनि म्हणतो. कारण प्रश्नोत्तरावरून (या भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें). शिवाय एका शाखेचे लोक (प्राणाहून जीव भिन्न आहे असें म्हणून प्राण हा या भागाचा विषय नाहीं असें सुचवितात).

शिवाय ' ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' असें जें म्हटलें आहे त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, हें म्हणणें पूर्वपक्ष्यानें सांगितल्याप्रमाणें गौण रीतीनें मात्र लावतां येत नाहीं. कारण ह्याचेंच पुढें जें स्पष्टीकरण केलें आहे त्यामध्यें ' ह्या जगामध्यें आत्म्यावांचून दुसरें कांहींच नाहीं, हें सर्व एक ब्रह्म आहे ' असा सिद्धांत सांगून 'आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' हें सिद्ध केलें आहे. तसेंच ' ऋग्वेद वगैरे ह्याचेच श्वासोच्छ्वासरूप आहेत ' ह्या म्हणण्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. तसेंच ' हा आत्मा ह्या सर्व प्रपंचाचें लयस्थान आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां ' ज्याला हें सर्व प्रिय होतें असें जें म्हटलें आहे, तें चिन्ह जीवात्म्यालाच संभवतें, परमात्म्याला संभवत नाहीं ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे, त्याचें उत्तर आश्मरथ्य, औडुलोमि आणि काशकृत्स्न या तिघांनीं तीन तऱ्हांनीं दिलें आहे तें असें :—(सू. २०) आश्मरथ्याचें मत असें आहे कीं, जसा मृत्तिकेचा घट हा विकार आहे, तसा जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे. आतां मृत्तिका याच अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वींही मृत्तिकाच आहे, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरही मृत्तिकाच आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट ह्यांमध्यें अभेद आहे. आतां घट हें नांव आणि त्याचें रूप (आंतून पोकळ असा वाटोळा आकार) ह्या अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वीं मृत्तिकेला हें नांव व रूप नाहीं, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतर हें नांव व रूप आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट यांमध्यें भेद आहे. अशा दोन तऱ्हांनीं कार्य आणि कारण यांमध्यें भेदही आहे आणि अभेदही आहे. तेव्हां परमात्म्याचें जीवात्मा हें कार्य असल्यामुळें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे, आणि अभेदही आहे. त्यांपैकीं अभेद घेतला म्हणजे जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्यालाही लावितां येतें. शंका :—जरी अशा रीतीनें जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावतां आलें, तरी ह्या प्रकरणामध्यें जीवात्मा विवक्षित नसतां जीवात्म्याचें चिन्ह मुद्दाम येथें कां सांगितलें ? उत्तर :—असें सांगण्याचा हेतु इतकाच कीं, जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें अभेदही आहे हें लोकांच्या ध्यानांत यावें. कारण, भेदाचा अनुभव सर्वांनाच आहे. पण अभेद कोणाच्या ध्यानांत सहसा येत नाहीं; आणि अभेद ध्यानांत आल्याशिवाय ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही पूर्वी केलेली प्रतिज्ञा सिद्धीस जात नाहीं. कारण, भेद मानला तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. (सू. २१) औडुलोमीचें मत असें आहे कीं, जोंपर्यंत जीवात्मा अज्ञानावस्थेमध्यें आहे, तोंपर्यंत जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे. कारण, परमात्म्याला नांव व रूप हीं नाहींत; आणि जीवात्म्याला आहेत. आतां जीवात्म्याला जें नांव व जें रूप आहे, तें त्याचें स्वतःचेंच आहे; औपाधिक आहे असें समजूं नये. कारण, ' ज्याप्रमाणें नद्या ह्या नांव व रूप टाकून समुद्रामध्यें मिळतात; त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य नांव व रूप टाकून परमात्म्याप्रत प्राप्त होतो ' असा मुंडक उपनिषदामध्यें दृष्टांत दिला आहे. आतां, जर या दृष्टांतामध्यें नद्यांना नांव व रूप हीं स्वतःचींच आहेत, तर दार्ष्टांतिक जो जीवात्मा, त्यालाही नांव व रूप हीं स्वतःचींच असलीं पाहिजेत. असो; अशा रीतीनें 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां ' ज्ञान झाल्यानंतर अभेद आहे ' हें छांदोग्य उपनिषदावरून सिद्ध होतें. तेव्हां हा अभेद घेऊन जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावलें. आतां ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आणि अभेद आहे ' ही गोष्ट जरी दोन्ही मतीं सारखीच आहे, तरी त्यामध्यें विशेष इतकाच कीं, आश्मरथ्याच्या मतीं भेद आणि अभेद हे दोन्ही नेहमीचे

आहेत; आणि औडुलोमीच्या मतीं कांहीं वेळपर्यंत भेद आहे, आणि नंतर अभेद होतो असें समजावें. (सू. २२) काशकृत्स्नाचें मत असें आहे कीं, मंत्र आणि ब्राह्मण यांवरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद सिद्ध होतो. तो घेऊन हें जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावितां येतें. आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद मुळींच नाहीं; कारण, नांवरूपें हीं जीवात्म्याचीं स्वतःचीं नव्हेत, तीं औपाधिक आहेत. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार नव्हे. जर विकार असता तर जशी श्रुतीमध्यें परमात्म्यापासून तेज वगैरेंची उत्पत्ति वर्णिली आहे, तशी जीवाची उत्पत्ति वर्णिली पाहिजे होती. तेव्हां 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें बिलकूल भेद नाहीं' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. आतां, जरी आश्मरथ्यानेंही जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद मानला आहे तरी 'प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां येथें श्रुतीमध्यें अभेद घेतला आहे' असें तो आश्मरथ्य म्हणत असल्यावरून त्याला भेदही संमत आहे असें दिसून येतें. तो भेद त्याच्या मतीं 'जीवात्मा हें परमात्म्याचें कार्य आहे' असें मानल्यावरून सिद्ध होतो. औडुलोमीनें तर 'अज्ञानावस्थेमध्यें भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्यें अभेद' असे दोन्ही स्पष्टच मानिले आहेत. तेव्हां काशकृत्स्नाचें मत सिद्धांताला धरून आहे. कारण श्रुतीमध्यें जागोजागीं अभेदाचेंच प्रतिपादन केलें आहे; आणि हें मत घेतलें तरच 'मी ब्रह्म आहें' अशा अनुभवानें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळतें. 'जीव हा परमात्म्याचें कार्य आहे' असें आश्मरथ्याचें मत घेतलें तर कार्याचा कारणाशीं संबंध झाला असतां कार्याचा नाश होत असल्यामुळें 'कोणाला मोक्ष प्राप्त होणार' हें सांगतां येत नाहीं. तसेंच 'जीवाला स्वतःचेंच नांव व रूप हीं आहेत' असें औडुलोमीचें मत घेतलें तर जीवाचा नाश झाल्याशिवाय त्या नांवरूपांचा नाश होत असल्यामुळें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळत नाहीं. तेव्हां 'जीवावर जें नांव व रूप हीं भासतात तीं त्या जीवाचीं स्वतःचीं नव्हेत; तर शरीर वगैरे उपाधींचीं आहेत' असें समजावें. तसेंच, 'जशा अग्नीपासून ठिणग्या उत्पन्न होतात, तसे परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात' अशा रीतीनें क्वचित् स्थळीं जी जीवांची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती देखील त्याची स्वतःची नव्हे तर उपाधीचीच आहे असे समजावें. आतां 'परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें, मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं' असें जें मध्यें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे, त्यावरून 'ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्माच विवक्षित आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तरही पूर्वींप्रमाणें तीन मतांनीं तीन तऱ्हांनीं देतां येतें. कारण 'परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होते' असें सांगून जो येथें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद दाखविला आहे, तो प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितांच होय असें आश्मरथ्याचें मत आहे. 'ज्ञानावस्थेमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अभेद आहे तो घेऊन हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होतें असें वर्णन केलें आहे' असें औडुलोमीचें मत आहे. 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अत्यंत अभेद असल्यामुळें हें वर्णन केलें आहे' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. शंकाः—'ह्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें' ह्या पुढील वाक्यावरून 'जीवाचा नाश होतो' हें सिद्ध होतें; मग ह्या श्रुतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद दाखविला आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तरः—वरील श्रुतीवरून 'जीवाचा खरोखरीच नाश होतो' असें समजूं नये; तर शरीराचा नाश झाल्यामुळें ह्या जीवात्म्याचें विशेष प्रकारचें ज्ञान नष्ट होतें असा त्याचा अभिप्राय आहे. म्हणूनच श्रुतीमध्यें 'ह्या आत्म्याचा कधींही नाश होत नाहीं. फक्त शरीर व इंद्रियें यांच्याशीं झालेला संबंध मात्र सुटतो' असें पुढें स्पष्टच सांगितलें

आहे. ‘ जीवाचा नाश होत नाहीं ’ असें मानलें म्हणूनच ‘ त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ’ ह्या वाक्यापुढेंच ‘ मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं ’ असें म्हटलें आहे. जर जीवाचाच नाश होईल तर ‘ त्याला ज्ञान नाहीं ’ हें म्हणणें संभवणार नाहीं. तेव्हां या पुढील वाक्यावरून मागील वाक्याचा अभिप्राय आम्हीं सांगितल्याप्रमाणेंच आहे असें सिद्ध होतें. आतां ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ’ ह्या शेवटच्या वाक्यामध्यें ‘ ज्ञाता ’ या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, ‘ जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहे ’ असें जर काशकृत्स्नाच्या मतामध्यें सिद्ध केलें आहे, तर ‘ जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे, परमात्म्याचें नाहीं ’ असें कसें पूर्वपक्ष्याला म्हणतां येईल ? शिवाय “ जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें (औपाधिक) भेद मानला तरी ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ’ ह्या वाक्यामध्यें ‘ ज्ञाता ’ या शब्दानें बद्ध असा जीवात्मा घेतांच येत नाहीं, तर मुक्त असा परमात्माच घेतला पाहिजे ” असें ह्या वाक्याचा मागील संबंध पाहिला असतां स्पष्ट होतें. कारण, ज्याला ‘ मीच एक आत्मा दुसरें कांहींच नाहीं’ असा अनुभव आला आहे म्हणजे जो मुक्त झाला आहे, त्याला घट पट वगैरे सर्व विषयांचा लय झाल्यामुळें विशेष प्रकारचें ज्ञान होत नाहीं असें पूर्वी सांगितलें. त्यावर अशी शंका घेतली आहेः— जरी विषयांचा नाश झाला तरी आत्मा हा नित्यच आहे, तेव्हां त्याचेंच ज्ञान होण्याला काय हरकत आहे ? ह्या शंकेचें उत्तर ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ’ हें दिलें आहे; व ह्या उत्तरावरून ‘ विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं ’ ही पूर्वी सांगितलेली गोष्ट दृढ केली आहे. तेव्हां ज्ञान झाल्यानंतरचें जर हें वर्णन आहे, तर ह्या वर्णनामध्यें बद्ध असा जीवात्मा कसा घेतां येईल ? आतां मुक्ताला ज्ञाता असें जरी वास्तविक रीतीनें म्हणतां आलें नाहीं, तरी तें मुक्त होण्याच्या पूर्वीच्या अवस्थेच्या मानानें म्हटलें आहे असें समजावें. असो. एकंदरींत ‘ जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें वास्तविक भेद नाहीं ’ हें काशकृत्स्नाचें मत बरोबर आहे. कारण, ह्याविषयीं बहुत ठिकाणच्या श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. शिवाय, भेद मानणाऱ्यांची श्रुतीमध्यें निंदाही केली आहे. आश्मरथ्यानें जें ‘ जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे ’ असें मानलें आहे, त्याला बृहदारण्यक उपनिषदाशीं विरोध येतो. कारण, तेथें ‘ परमात्म्याला कोणताच विकार नाहीं ’ असें सांगितलें आहे. शिवाय, जर जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेदही खरा असेल, तर मुमुक्षु लोकांना ‘ मीच ब्रह्म आहें ’ असें जें निश्चयात्मक ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. कारण, जेथें दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत, तेथें एकीचाच निश्चय होत नाहीं. आणि श्रुतिस्मृतीवरून तर निश्चयात्मक ज्ञानच अत्यंत इष्ट आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ‘ जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ’ असा उगीच आग्रह धरूं नये. जरी श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं अनेक नांवांनीं वर्णन केलें आहे, तरी ‘ तीं सर्व एकाचींच नांवें आहेत ’ असें समजावें. शंकाः—तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ज्या आत्म्याचा गुहा असा आश्रय सांगितला आहे, तो जीवात्म्याहून निराळा असावा. कारण ‘ जीवात्म्याचा आश्रय शरीर आहे ’ हें सर्वांना माहीतच आहे. उत्तरः—शरीरांतील पंचकोशाला येथें ‘ गुहा ’ असें म्हटलें आहे, तेव्हां हें वर्णन जीवात्म्याचेंच आहे. शंकाः—जर हें वर्णन जीवात्म्याचें आहे, तर त्या जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा असावा. कारण, परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो या शरीरांतील गुहेमध्यें राहतो असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तरः—शरीरामध्येंही परमात्माच आहे. कारण, ‘ शरीर उत्पन्न करून आपणच त्यामध्यें शिरला आहे ’ असें तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. ‘ आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ’ असा जे लोक उगीच

आग्रह धरितात, त्यांना वेदान्तवाक्यांचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें आत्म्याचें खरें ज्ञान होत नाहीं व खरा मोक्ष मिळत नाहीं; आणि ते मोक्ष शब्दाचा अर्थ युक्तीला सोडून भलताच कांहीं तरी मानतात. तेव्हां तें कोणींही कबूल करूं नये.]

वाक्यान्वयात् ॥ १९ ॥

१९ भागाच्या संदर्भावरून (' आत्म्याचें श्रवण करावें ' वगैरे वाक्यांमध्यें परमात्माच सांगितला आहे). (६)

बृहदारण्यकामधील मैत्रेयी-ब्राह्मणामध्यें[1] ' अगे ! पतीवर प्रेम आहे म्हणून पति प्रिय नाहीं ' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—' अगे ! सर्वांच्या इच्छे-करितां सर्व प्रिय नाहीं, तर आपल्या इच्छेकरितां सर्व प्रिय आहे. अगे मैत्रेयि ! आत्मा पहावा; (त्याकरितां) त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें. अगे ! आत्म्याच्या पाहण्यानें, श्रवणानें, मननानें, ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें ' (बृ. २।४।५). आतां येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं हा जो आत्मा ' पाहणें ', ' श्रवण करणें ' वगैरेंचा विषय म्हणून सांगितला आहे तो कोण जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. पण येथें संशयाचें कारण काय ? (कारण असें आहे कीं पति, भार्या वगैरे) प्रिय वस्तूं—(चा निर्देश केल्या--) वरून ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा (या भागांत) उपक्रम केला आहे असें सूचित होतें. त्यावरून या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तूं—) चें ज्ञान होतें असें सांगितल्यावरून या वाक्यांत परमात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें आहे कीं या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे. कशावरून ? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. ' पति, भार्या, पुत्र, द्रव्य वगैरे जगांतील सर्व भोग्य वस्तू ह्या आत्म्याकरितां प्रिय होतात' ह्या वाक्यांत जो प्रिय वस्तूंचा निर्देश केला आहे त्यावरून श्रुतीनें ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें. नंतर या वाक्यांत ' आत्मा पहावा ' वगैरे सांगितलें आहे; तेव्हां हें सांगणें (जीवात्म्याहून निराळ्या अशा) दुसऱ्या कोणत्या आत्म्यासंबंधानें संभवेल ? तसेंच, या ब्राह्मणाच्या मध्यभागींही ' हें अनंत, अपार, आणि ज्ञानानें भरलेलें (परमात्मरूप) महाभूत ह्या भूतांपासून[2] उत्पन्न[3] होऊन त्यांच्या मागूनच नष्ट होतें. मेल्यानंतर कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं ' (बृ. २।४।१२) या वाक्यांत ' पाहण्याचा विषय ' या रूपानें सांगितलेलें जें प्रकृत (परमात्मरूप) महाभूत त्याची जीवात्मा या रूपानें पंचमहाभूतां-पासून उत्पत्ति सांगून जीवात्माच पाहण्याचा विषय आहे असें श्रुति दाखविते. तसेंच,

१. याज्ञवल्क्य आणि मैत्रेयी यांच्या संवादाला ' मैत्रेयी-ब्राह्मण ' म्हणतात.
२. पंचमहाभूतात्मक शरीरापासून.
३. जीव-रूपानें प्रगट होऊन.

'अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ?' या वाक्यांत (ज्ञाता या) कर्तृवाचक शब्दानेंच या भागाचा उपसंहार करून जीवात्माच येथें सांगितला आहे असें श्रुति दाखविते. तेव्हां, यावरून आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, सर्व भोग्य वस्तू भोक्ता (जो जीव त्या–) करितांच असल्यामुळें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असें समजावें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—या वाक्यांत परमात्माच सांगितला आहे. कशावरून ? या भागाच्या अवयवभूत वाक्यांचा पूर्वापर–संबंध पाहिला असतां त्यांचा परमात्मा हाच विषय आहे असें दिसून येतें. कसें दिसून येतें तें सांगतों:— 'द्रव्यानें अमरत्व (मिळण्या–) ची आशा नाहीं' (बृ. २।४।२) असें याज्ञवल्क्यापासून ऐकून (मैत्रेयी म्हणाली) 'ज्याच्या योगानें मी अमर होत नाहीं तें घेऊन मीं काय करावें ? (अमरत्वाचें साधन) असें जें समर्थांना माहीत आहे तेंच मला सांगावें' (बृ. २।४।३). नंतर याज्ञवल्क्यानें अमरत्वाची इच्छा करणाऱ्या मैत्रेयीला आत्मज्ञानाचा उपदेश केला. आतां परमात्म्याच्या ज्ञानावांचून अमरत्व (प्राप्त होत) नाहीं असें श्रुती आणि स्मृती म्हणतात. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तूं–) चें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, 'आत्म्याचें ज्ञान' म्हणजे 'जगाचें आदिकारण जें ब्रह्म त्याचें ज्ञान' असें घेतल्यावांचून मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. आतां, तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असेंही मानतां येत नाहीं. कारण आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा करून पुढें 'जो आत्म्याहून ब्राह्मण-(जाति) भिन्न आहे असें पाहतो त्याला ती ब्राह्मण-(जाति) टाकते' (बृ. २।४।६) या वाक्यांत याच गोष्टीचें उपपादन केलें आहे. या वाक्यांत ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त अशा जगाला 'आत्म्याहून भिन्न' म्हणजे आत्म्याशिवाय स्वतंत्र रीतीनें अस्तित्व आहे असें जो (चुकीनें) पाहतो त्या चुकीनें पाहणाऱ्या (मनुष्या–) ला तेंच चुकीनें पाहिलेलें ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त जग टाकतें असें सांगून 'जगामध्यें भेद आहे' या मताचें खंडन केलें आहे. आणि नंतर लागलींच 'जें हें सर्व आहे तो आत्माच होय' (बृ. २।४।६) या वाक्यांत जगांतील वस्तुमात्र आत्म्याहून भिन्न नाहींत असें मत प्रदर्शित केलें आहे. 'दुंदुभि' वगैरे दृष्टांतांच्या योगानेंही याच मताचें पुष्टीकरण केलें आहे. तसेंच, 'ज्याला ऋग्वेद (वगैरे म्हणतात) तो या महाभूताचा (केवळ)

---

४. 'जीवात्मा हा भोक्ता आहे व भोक्त्याच्या द्वारानेंच सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान होतें' या अभिप्रायानें 'जीवात्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

५. आपणाला.

६. तेव्हां याज्ञवल्क्यानें ज्या आत्म्याच्या ज्ञानाचा उपदेश केला आहे तो परमात्माच आहे असें मानलें पाहिजे.

७. ज्याप्रमाणें ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यतः मनुष्यच होत; म्हणून मनुष्याच्या (मनुष्यत्वरूप) सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें त्यांचें विशेष स्वरूप

श्वासोच्छ्वास होय ' (बृ. २।४।१०) या वाक्यांत प्रकृत आत्माच नामरूप आणि कर्मरूप सृष्टीचें कारण आहे असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तसेंच लयस्थानाच्या वर्णनामध्यें (बृ. २।४।११) देखील ' विषय, इंद्रियें आणि अंत:करण यांसहवर्तमान जगाचें जें लयस्थान तें, ज्याला आंत नाहीं, ज्याला बाहेर नाहीं, जो पूर्ण, जो ज्ञानानें भरलेला असा आत्माच आहे ' असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तेव्हां ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून जो येथें सांगितला आहे तो परमात्माच होय असें सिद्ध होतें. (१९)

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं प्रिय वस्तूंचा निर्देश केल्यावरून जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें, व त्यावरून प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्मा ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे, त्यावर आमचें उत्तर:—

प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः ॥ २० ॥

२० (पाहण्याचा विषय म्हणून जीवात्मा सांगितला आहे ही गोष्ट) प्रतिज्ञासिद्धीचें चिन्ह आहे (असें) आश्मरथ्य (म्हणतो). (६)

' आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व (वस्तूं-) चें ज्ञान होतें ' (बृ. २।४।५) ' हें जें सर्व आहे तो हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६) अशी येथें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां " प्रिय (वस्तूं-) च्या निर्देशानें सुचविलेला जीवात्मा ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे " या चिन्हावरून वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते असें सूचित होतें. जर जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न असेल तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणार नाहीं. तेव्हां, अशा रीतीनें ' एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ' या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा अभिन्न आहेत या अभिप्रायानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें आश्मरथ्य-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. (२०)

ग्रहण करतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें जरी निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे (दुंदुभींचे) नाद निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यत: नगाऱ्याचेच नाद होत; म्हणून नगाऱ्याच्या सामान्य नादाहून निराळे असे त्या निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे विशेष नाद ग्रहण करतां येत नाहींत. तसेंच, जग जरी अनेक प्रकारचें आहे तरी तें सामान्यत: ब्रह्मस्वरूपीच आहे म्हणून ब्रह्माच्या सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें जगाचें विशेषरूप ग्रहण करतां येत नाहीं. वगैरे शब्दानें शंख, वीणा वगैरेंचे नाद घ्यावे.

१. आश्मरथ्याचें मत येणेंप्रमाणें:—ज्याप्रमाणें अग्नीपासून निघालेल्या ठिणग्या अग्नीपासून अगदीं भिन्न नाहींत, कारण त्या अग्निस्वरूपी असतात, तसेंच त्या ठिणग्या

उत्क्रमिष्यत एवंभावादित्यौडुलोमिः ॥ २१ ॥

२१ पुढें निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें उपक्रम केला आहे) असें औडुलोमि (म्हणतो). (६)

देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि वगैरे अनेक उपाधींच्या संबंधामुळें कलुषित झालेला जीवात्मा जेव्हां ज्ञान आणि ध्यान वगैरे साधनांच्या अनुष्ठानानें स्वच्छ होऊन पुढें देह वगैरे कार्यसमूहापासून निघून जातो तेव्हां तो परमात्म्याशीं ऐक्य पावूं शकतो म्हणून '(परमात्म्याशीं) अभिन्न' या रूपानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें औडुलोमिनामक आचार्यांचें मत आहे श्रुतिही अशीच आहे:—'हा स्वच्छ पुरुष ह्या शरीरापासून निघून उत्कृष्ट ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें प्रकट होतो' (छां. ८।१२।३). क्वचित् स्थळीं नामरूपें जीवाचे ठिकाणीं देखील (खऱ्या रीतीनें) राहतात असें नदीच्या दृष्टांतानें सुचविलें आहे:—'ज्याप्रमाणें वाहणाऱ्या नद्या (आपआपलीं) नामरूपें टाकून देऊन समुद्रामध्यें अस्त पावतात, त्याप्रमाणें विद्वान् मनुष्य नामरूपांपासून मुक्त होऊन पराहून पर असा जो दिव्य पुरुष त्याप्रत प्राप्त होतो' (मुं. ३।२।८). (या मंत्राचा अर्थ असा:—) ज्याप्रमाणें जगामध्यें नद्या स्वतःचींच नामरूपें टाकून देऊन समुद्राप्रत प्राप्त होतात, त्याप्रमाणें जीव देखील स्वतःचींच नाम रूपें टाकून देऊन पर अशा पुरुषाप्रत प्राप्त होतो. दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्यामध्यें साम्य राखण्याकरितां या मंत्राचा असाच अर्थ केला पाहिजे[3]. (२१)

अग्नीपासून अगदीं अभिन्नही नाहींत; कारण जर त्या तशा असतील तर त्या अग्नीपासून व एकमेकींपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाहीं. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेले जीव ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत; कारण ते जर तसे असतील तर मग ते चेतनस्वरूपी होणार नाहींत. तसेंच, ते ब्रह्मापासून अगदीं अभिन्नही नाहींत; कारण जर ते तसे असतील तर ते एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाहीं. शिवाय, ब्रह्म आणि ते एकच असतील तर ते ब्रह्माप्रमाणेंच सर्वज्ञ असल्यामुळें त्यांना शास्त्राचा उपदेश करणें व्यर्थ होईल. यावरून जीव हे ब्रह्मापासून कांहीं बाबतींत भिन्न आहेत व कांहीं बाबतींत अभिन्न आहेत असें मानलें पाहिजे. या मताला 'भेदाभेदवाद' असें म्हणतात. (भा०).

१. तेव्हां मोक्षापूर्वीं जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असेंच औडुलोमीचें मत आहे. पांचरात्रिकांचें मतही असेंच आहे. या मताला 'सत्य-भेद-वाद' असें म्हणतात.

२. वरील टीपेमध्यें सांगितलेला भेद औपाधिक नव्हे, खराच आहे असें या वाक्यांत प्रतिपादन केलें आहे. ज्याअर्थीं जीवाला स्वतःचींच नांवरूपें आहेत आणि परमात्म्याला तीं मुळींच नाहींत त्याअर्थीं जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद खरा आहे असें मानलें पाहिजे.

३. जशीं नद्यांना स्वतःचीं नांवरूपें आहेत तशींच जीवाला देखील स्वतःचींच नांवरूपें आहेत असें मानलें पाहिजे असा या मंत्राचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ॥ २२ ॥

२२ (परमात्माच जीवात्म्याच्या स्थितींत) राहत असल्यामुळें (जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें उपक्रम केला आहे) असें काशकृत्स्न (म्हणतो). (६)

हाच परमात्मा ह्या जीवात्म्याच्या स्थितींत देखील राहत असल्यामुळें जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें जो श्रुतीनें उपक्रम केला आहे तो बरोबर आहे असें काशकृत्स्न-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. 'ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें (त्या भूतांमध्यें) प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे' (छां. ६।३।२) इत्यादि ब्राह्मणामध्यें देखील परमात्माच जीवाच्या स्थितींत राहतो असें दर्शविलें आहे. 'ज्ञानी (आत्मा) सर्व रूपें उत्पन्न करून आणि सर्व नामें तयार करून (व त्यांमध्यें प्रवेश करून त्या त्या रूपांना त्या त्या नांवांनीं) हांका मारीत बसतो' (तै. ३।१२।७) इत्यादि मंत्रांतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. शिवाय, जेथें 'तेज वगैरे महाभूतें उत्पन्न झालीं आहेत' असे सांगितलें आहे, तेथें जीव उत्पन्न झाला आहे असें निराळें सांगितलें नाहीं. म्हणून जीव हा परमात्म्याहून भिन्न परमात्म्याचा विकार आहे असें मानतां येत नाहीं. जीव म्हणजे विकार न पावलेला परमेश्वरच होय, कोणी निराळा नव्हे असें काशकृत्स्न आचार्यांचें मत आहे. आश्मरथ्य आचार्यांच्या मतीं जरी जीव आणि परमात्मा एक आहेत तरी "पाहण्याचा इ०" (१।४।२०) या सूत्रांत त्या दोघांना परस्परांची अपेक्षा आहे असें सांगितल्यावरून त्या दोघांमध्यें कांहींएक प्रकारचा कार्यकारणभाव[२] त्यांना विवक्षित आहे असें दिसून येतें. औडुलोमि आचार्यांच्या मतीं तर जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद आणि अभेद अवस्था-भेदांवर अवलंबून आहेत[३] असें स्पष्टच दिसतें. यांपैकीं काशकृत्स्नाचें मत श्रुतीला अनुसरून आहे असें समजतें. कारण 'तें तूं आहेस' इत्यादि वाक्यांवरून जें मत प्रतिपादन करणें श्रुतीला इष्ट आहे त्याच मताचा काशकृत्स्नानें अंगीकार केला आहे. हें (मत) मानलें तरच 'आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होतें' हें म्हणणें जुळेल. जीव हा परमात्याचें कार्य आहे असें मानलें तर कार्याचा कारणाशीं संबंध झाला असतां कार्याचा नाशच होईल. मग

---

१. संसारावस्थेमध्यें जीव आणि परमात्मा हे एकच आहेत असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. या मताला 'अभेदवाद' असें म्हणतात.

२. 'प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां श्रुतीमध्यें जीव आणि परमात्मा हे अभिन्न आहेत असें सांगितलें आहे' असें कारण आश्मरथ्यानें अभेद-पक्ष घेण्याला दाखविलें आहे यावरून त्याच्या मनामध्यें भेद-पक्षही असावा असें सिद्ध होतें. तो भेद जीव आणि परमात्मा यांमध्यें कार्यकारणभाव आहे असें मानलें म्हणजेच मानतां येतो असें त्यांचें मत आहे.

३. म्हणजे अज्ञानावस्थेमध्यें भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्यें अभेद आहे असें.

' आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होतें ' हें म्हणणें जुळणार नाहीं. याच कारणाकरितां नामरूपें जीवाचे ठिकाणीं (खऱ्या रीतीनें) राहूं शकत नाहींत, तर उपाधींच्या ठिकाणीं राहूं शकतात; व तीं जीवांचे ठिकाणीं राहतात असें केवळ गौण रीतीनें म्हटलें आहे असें समजलें पाहिजे; आणि याच कारणाकरितां अग्नीच्या ठिणग्यांचें उदाहरण देऊन जी जीवांची उत्पत्ति श्रुतीमध्यें क्वचित् स्थळीं सांगितली आहे, ती देखील उपाधींचीच सांगितली आहे असें समजावें. आतां आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' पाहण्याचा विषय जें प्रकृत महाभूत (ब्रह्म) तेंच जीवरूपानें भूतांपासून निघतें असें दाखवून श्रुतीनें जीवच पाहण्याचा विषय आहे असें दाखविलें आहे ' त्याचें उत्तर देखील या तीन सूत्रांतच दिलें जाईल अशा रीतीनें हीं तीन सूत्रें लावावीं. ' (भूतांपासून महाभूताचें जीवरूपानें निघणें हें) प्रतिज्ञासिद्धीचें चिन्ह (आहे असें) आश्मरथ्य (म्हणतो) ' (अ. १ पा. ४ सू. २०). या ठिकाणीं अशी प्रतिज्ञा केली आहे:—' आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां या सर्व (वस्तूं-) चें ज्ञान होतें. ' तसेंच ' हें जें सर्व आहे तो हा आत्माच होय. ' या वाक्यांत ' ज्याअर्थीं हें सर्व नामरूपकर्मात्मक जग एकापासूनच उत्पन्न होतें व एकामध्येंच लय पावतें त्याअर्थीं तें सर्व जग आत्मरूपच होय; व म्हणून आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्व जगाचें ज्ञान होतें ' अशा रीतीनें वरील प्रतिज्ञेची उपपत्ति केली आहे. तसेंच ' दुंदुभि ' वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें ही गोष्ट सिद्ध करून श्रुतीनें वरील प्रतिज्ञेचीच उपपत्ति केली आहे. आतां, ' हें महाभूत (ब्रह्म) जीवरूपानें भूतापासून निघतें ' हें जें चिन्ह सांगितलें आहे त्यावरून वरील प्रतिज्ञेचीच सिद्धि सूचित होते असें आश्मरथ्य आचार्यांचें मत आहे. कारण, जीव आणि परमात्मा हे एक असतील तरच ' एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होईल. " पुढें निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीव ' परमात्म्याशीं एक ' या रूपानें वर्णिला आहे असें) औडुलोमि (म्हणतो) " (अ. १ पा. ४ सू. २१). शरीरांतून पुढें निघून जातांना जीव ज्ञान, ध्यान वगैरे (साधनांच्या) सामर्थ्यामुळें शुद्ध होऊन परमात्म्याशीं एक होऊं शकतो म्हणून तो ' परमात्म्याशीं एक ' या रूपानें वर्णिला आहे असें औडुलोमि आचार्यांचें मत आहे. (' परमात्माच जीवास्थितींत) राहतो म्हणून (जीव परमात्म्याशीं एक या रूपानें वर्णिला आहे) असें काशकृत्स्न (म्हणतो) ' (अ. १ पा. ४ सू. २२). हाच परमात्मा जीवास्थितींत देखील राहूं शकत असल्यामुळें जीव ' परमात्म्याशीं एक ' या रूपानें वर्णिला आहे असें काशकृत्स्न आचार्यांचें मत आहे.

---

४. कारण, जीवरूप कार्याचा नाश झाला असतां अमरत्व म्हणजे मोक्ष कोणाला मिळणार तें सांगतां येत नाहीं.

५. हे दृष्टान्त पुढील (१।४।२३) सूत्रामध्यें सांगितले आहेत ते पहावे.

शंका:—‘ ह्या भूतांपासून निघून ह्यांच्या मागूनच नष्ट होतो; मरणानंतर त्याला कोणत्याही प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं ’ या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असें म्हटलें आहे. मग तुम्ही या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा यांचें ऐक्य वर्णिलें आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असें जें म्हटलें आहे तें (जीवाच्या) विशेष ज्ञानाचा नाश होतो या अभिप्रायानें म्हटलें आहे, जीवाचा नाश होतो या अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं. कारण पुढें ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाहीं असें सांगूनच मला भगवंतांनीं भ्रमांत पाडलें आहे ’ या (मैत्रेयीच्या) आक्षेपानंतर श्रुतीनेंच स्वत: निराळी गोष्ट पुढील वाक्यांत सांगितली आहे:— ‘ अगे ! मी भ्रामक असें कांहींच बोलत नाहीं. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; याचा उच्छेद होत नाहीं, फक्त याचा मात्रांशीं संबंध सुटतो ’ (बृ. २।४।१३). या श्रुतीचा अर्थ असा: कूटस्थनित्य असाच हा ज्ञानपरिपूर्ण आत्मा आहे; याचा नाश होऊं शकत नाहीं. विद्येच्या योगानें याचा फक्त मात्रांशीं म्हणजे अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं महाभूतें आणि इंद्रियें त्यांच्याशीं संबंध सुटतो. संबंध सुटल्यावर त्यावर अवलंबून असलेलें जें विशेष ज्ञान तें नष्ट होतें. आणि म्हणून ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाहीं ’ असें श्रुतींत म्हटलें आहे. आतां, आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ या वाक्यांत (ज्ञातृ) या कर्तृवाचक शब्दानें जीवाचा उपसंहार केल्यावरून जीवच पाहण्याचा विषय म्हणून सांगितला आहे असें समजतें; त्याचें काशकृत्स्नाच्या मतानेंच खंडन करावें. शिवाय ‘ जेथें द्वैत जणूं काय आहे, तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ’ (बृ. २।४।१४) या वाक्यामध्यें श्रुतीनें अविद्यावस्थेंत आत्म्यालाच ‘ पाहणें ’ वगैरे-प्रकारचें विशेष ज्ञान आहे असें सांगून पुढें ‘ परंतु जेथें ह्याला (हें) सर्व आत्माच झालें तेथें तो कशानें कोणाला पाहील ? ’ (बृ.२।४।१४) या वाक्यामध्यें विद्यावस्थेंत त्या (आत्म्या-) लाच पाहणें वगैरे विशेष प्रकारचें ज्ञान नसतें असें सांगितलें आहे. विषय नसले तरी ज्ञाता स्वत: आपल्याला जाणील अशी शंका घेऊन पुन्हां असें म्हटलें आहे:—‘ अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ तेव्हां यावरून विशेषज्ञानाचा

---

६. हा जो जीवाचा उपसंहार केला आहे असें पूर्वपक्षी समजतो तो उपसंहार जीवात्मा आणि परमात्मा हे काशकृत्स्नाच्या मतीं एकच असल्यामुळें परमात्म्याचाच आहे असें समजावें. तेव्हां ह्या मतीं आत्मा हा सर्वत्र एकच असल्यामुळें आपणच आपल्याला जाणतां येत नाहीं. म्हणून ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ ह्या वाक्यामध्यें केलेला आक्षेप बरोबर जुळतो. आतां आश्मरथ्य आणि औडुलोमि हे जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेदही मानतात; तेव्हां त्यांच्या मतीं जीवात्म्याला परमात्म्याचें ज्ञान होण्याचा संभव असल्यामुळें ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ हा आक्षेप जुळत नाहीं. म्हणून पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर ह्या दोघांच्या मतानें उत्तर देतां येत नाहीं. हें दाखविण्याकरतांच (काशकृत्स्नाच्या मतानेंच असा) ‘ च ’ हा शब्द घातला आहे.

अभाव सिद्ध करणें हाच या वाक्याचा उद्देश असल्यामुळें या वाक्यांत 'ज्ञा' या धातूचा अर्थ जें ज्ञान तद्रूपच आत्मा असूनही त्याचाच ' तो पूर्वीं (अविद्यावस्थेंत) जाणणारा होता ' या दृष्टीनें कर्तृवाचक ' तृ ' या प्रत्ययानें निर्देश केला आहे असें सिद्ध होतें[७]. आतां काशकृत्स्नाचें मत श्रुतीला धरून आहे हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां, याकरितांच ' जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्यामुळें झाला आहे; परंतु हा भेद वास्तविक नव्हे ' ही गोष्ट सर्व वेदान्त्यांनीं कबूल केली पाहिजे. (या गोष्टीच्या समर्थनार्थ) पुढील श्रुती पहा:—' हे सोम्य ! हें पूर्वीं एक अद्वितीय असें सतच होतें ' (छां. ६।२।१), ' हें सर्व आत्माच आहे ' (छां. ७।२५।२). ' हें सर्व ब्रह्मच आहे ' (मुं. २।२।११) ' हें जें सर्व आहे (तो) हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६). ' ह्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) ' याहून दुसरें कोणीं पाहणारें नाहीं ' (बृ. ३।८।११). तसेंच पुढील स्मृती पहा:—' हें सर्व वासुदेवच आहे ' (भ. गी ७।१९). ' हे अर्जुना ! सर्व क्षेत्रांमध्यें जो क्षेत्रज्ञ आहे तो देखील मीच आहें असें समज ' (भ. गी. १३।२). ' जो सर्व भूतांमध्यें सारखा राहणाऱ्या परमेश्वराला पाहतो ' (भ. गी. १३।२७). पुढील श्रुतीमध्यें जगामध्यें भेद आहे या मताचें खंडन केल्यावरूनही वरील गोष्टीचें पुष्टीकरण होतें. ' तो निराळा व मी निराळा असें जो समजतो त्याला कांहीं कळलें नाहीं; तो पशूप्रमाणें होय ' (बृ १।४।१०). ' येथें जणू काय भेद आहे असें जो पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ' (बृ. ४।४।१९). तसेंच ' तो हा महान् जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, अमर आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ' (बृ. ४।४।२४) या वाक्यांत आत्म्याला कोणताही विकार नाहीं असें सांगितल्यावरून वरील गोष्टीचेंच पुष्टीकरण होतें. शिवाय, वरील गोष्ट जर न मानली तर मुमुक्षूंना जें (' मी ब्रह्म आहें ' असें) अबाधित ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. परंतु ' ज्यांना वेदान्ताच्या ज्ञानानें (आत्मरूप) वस्तूचें निश्चयात्मक ज्ञान झालें आहे ' (मुं. ३।२।६) ' एकत्व पाहणाऱ्याला शोक आणि मोह कोठून ? ' (ई. ७) या श्रुतींवरून, तसेंच, स्मृतीमध्यें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगितलें आहे (भ. गी. २।५४) त्यावरून आत्म्याचें अबाधित आणि सर्व आकांक्षा निवृत्त करणारें असेंच ज्ञान इष्ट आहे असें समजावें. क्षेत्रज्ञ (जीव) आणि परमात्मा यांच्या ऐक्याचें जें ज्ञान तेंच खरें ज्ञान असें ठरलें असल्यामुळें क्षेत्रज्ञ आणि परमात्मा हीं नांवें मात्र भिन्न आहेत. म्हणून ' क्षेत्रज्ञ पर-

---

७. तेव्हां विद्यावस्थेमध्यें आत्मा ज्ञानरूप असल्यामुळें जरी तो ' ज्ञाता ' होऊं शकत नाहीं तरी त्याला पूर्वीच्या अविद्यावस्थेच्या संबंधानें ' ज्ञाता ' असें म्हटलें आहे. पेनशन घेतलेल्या मामलतदारालाही पूर्वीच्या अवस्थेच्या संबंधानें ' मामलतदार ' म्हणण्याची लोकांमध्यें वहिवाट आहे.

मात्म्याहून भिन्न आहे व परमात्मा क्षेत्रज्ञाहून भिन्न आहे अशा रीतीनें हे दोन भिन्न आत्मे आहेत ' असा आग्रह धरणें व्यर्थ आहे. आत्मा एकच असून फक्त नांवें भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्याचा भिन्न भिन्न प्रकारांनीं निर्देश केला आहे. तसेंच, 'सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें गुहेमध्यें स्थित असलेलें ब्रह्म तो जाणतो ' (तै.२।१) असें जें श्रुतीनें म्हटलें आहे तें (जीवाच्या स्थानाहून भिन्न अशा) एका गुहेला अनुसरून म्हटलें नाहीं; आणि त्या गुहेमध्यें ब्रह्माहून दुसरा कोणी स्थित झालेला दिसत नाहीं. कारण ' तें उत्पन्न करून त्यांतच त्यानें प्रवेश केला ' (तै० २।६) या वाक्यांत 'उत्पन्न करणाऱ्यानेंच उत्पन्न केलेल्या वस्तूमध्यें प्रवेश केला' असें सांगितलें आहे. आतां, जीव आणि परमात्मा खरोखर भिन्न आहेत असा जो लोक आग्रह धरतात ते वेदान्तवाक्यांचा जो खरा अर्थ आहे त्याला बाध आणून मोक्षाचें साधन जें (आत्म्याचें) खरें ज्ञान त्याच्या आड येतात, मोक्ष हा कार्य (वस्तु) आणि अनित्य आहे असें युक्तीला सोडून मानतात. (२२)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तेविसाव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. २३) ' ब्रह्म हें मोक्षाचें साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे ' असें पूर्वी सांगितलें; आणि ' ज्यापासून जगाची उत्पत्ति वगैरे होतात तें ब्रह्म' असें ब्रह्माचें लक्षणही सांगितलें. त्यावरून ' ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे ' असें समजलें. परंतु ' घटाला मृत्तिका उपादानकारण आहे, आणि कुंभार हा निमित्तकारण आहे ' अशी लोकामध्यें दोन तऱ्हेचीं कारणें संभवतात. त्यांपैकीं येथें 'ब्रह्म हें जगाचें कोणत्या तऱ्हेचें कारण समजावें हा निश्चय होत नाहीं. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्म हें जगाचें निमित्तकारणच असावें. कारण, 'त्या ब्रह्मानें ईक्षा (म्ह. विचार) करून जग उत्पन्न केलें ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां, विचारपूर्वक कोणतीही गोष्ट करणें हें तर लोकामध्यें कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचें ठिकाणींच दिसून येतें. शिवाय, लोकांमध्यें एखादी क्रिया करण्यास जर कोणी प्रवृत्त होईल, तर त्याला इतर साधनांचीं अवश्य जरूर लागते. उदा० सोनाराला दागिने करतेवेळीं सोनें अवश्य लागतें. तसेंच, येथें ईश्वराला देखील जग उत्पन्न करतेवेळीं दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूची अवश्य जरूर लागली असावी. तेव्हां ती जी दुसरी वस्तु तीच उपादानकारण होय. ईश्वर उपादानकारण नव्हे. शिवाय, ' ईश्वर या शब्दावरून देखील तो उपादानकारण नव्हे ' असें सिद्ध होतें. कारण, लोकामध्यें राजे व यम वगैरेंना त्या त्या लोकांचे ईश्वर म्हणतात. परंतु ते राजे व यम हे त्या त्या लोकांचें उपादानकारण नाहींत. शिवाय, उपादानकारण हें कार्यासारखें

---

८. तर जीवाचें स्थानभूतच जी शरीरामध्यें असणारी पंचकोशरूपी गुहा तिलाच अनुलक्षून म्हटलें आहे.

९. मोक्ष हा ज्ञान आणि कर्म यांचें कार्य आहे असें जर हे लोक मानतील तर मोक्ष अनित्य होईल पण मोक्ष नित्य आहे असें मागें प्रतिपादन केलेंच आहे. बरें; मोक्ष हा कार्य असूनही नित्य आहे असें जर ते मानतील तर ते युक्तीच्या उलट जातील. कारण जें क्रियेनें साध्य असतें तें अनित्य असतें अशी युक्ति आहे.

असतें. तेव्हां ज्याअर्थी जग हें सावयव, अचेतन, आणि अशुद्ध आहे, त्याअर्थी त्याचें उपादानकारण देखील तसेंच असलें पाहिजे; आणि ईश्वर हा तर निरवयव, चेतन, आणि शुद्ध आहे. तेव्हां त्याला कांहीं जगाचें उपादानकारण म्हणतां येत नाहीं; तें उपादानकारण दुसरें कांहीं तरी असलें पाहिजे. तें सांख्यस्मृतीमध्यें प्रसिद्ध असलेलें प्रधानच घ्यावें म्हणजे झालें. आतां 'ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे' असें श्रुतीमध्यें जें सांगितलें आहे, त्याचें तात्पर्य, निमित्तकारण असें समजावें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे आणि निमित्तकारणही आहे. कारण 'ह्या ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां एकंदर सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' अशी छांदोग्य उपनिषदामध्यें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, ब्रह्म हें जर जगाचें निमित्तकारण असेल, तर त्याच्या ज्ञानानें जगांतील सर्व वस्तूंचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, कुंभाराचें ज्ञान झालें तरी घटाचें ज्ञान होत नसतें. तेव्हां अर्थातच ह्या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलें पाहिजे. तसें मानलें म्हणजे मात्र ही प्रतिज्ञा बरोबर लागते. कारण, कार्य हें उपादानकारणाहून भिन्न नसल्यामुळें उपादानकारणाच्या ज्ञानानें कार्याचें ज्ञान अवश्य झालेंच पाहिजे. पण असें निमित्तकारणाविषयीं म्हणतां येत नाहीं. कारण, निमित्तकारणाहून कार्य निराळें असतें. उदाः-- सुतारानें बांधलेला वाडा सुताराहून निराळाच दृष्टीस पडतो. शिवाय, 'ज्याप्रमाणें एका मृत्तिकेचें ज्ञान झालें असतां घट वगैरे जे मृत्तिकेचे सर्व विकार त्यांचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें एका ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व जगाचें ज्ञान होतें' अशा तऱ्हेचे छांदोग्य उपनिषदामध्यें उपादानकारणाचेच दृष्टांत दिलेले आहेत. त्यावरून दार्ष्टांतिक जें ब्रह्म तें देखील उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे. याप्रमाणेंच, मुंडक उपनिषदामध्यें आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत दिले आहेत. शिवाय, 'ज्या ब्रह्मापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' ह्या श्रुतीमध्यें 'ज्यापासून' ही पंचमी उपादानकारणालाच लाविली आहे असें पाणिनीच्या नियमावरून सिद्ध होतें. यावरून ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां निमित्तकारणही तेंच आहे. कारण, मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतेवेळीं जशी कुंभाराची जरूर लागते, तशी परमात्म्यापासून जग उत्पन्न होतेवेळीं दुसऱ्या कोणाची जरूर लागते असें म्हणतां येत नाहीं. कारण 'त्या वेळीं दुसरें कोणीच नाहीं' असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे शिवाय, त्या वेळीं कदाचित् दुसरें कोणी निमित्तकारण आहे असें मानलें तर वर सांगितलेली प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे जुळणार नाहींत. कारण तें निमित्तकारण ब्रह्माहून निराळें आहे असें मानल्यामुळें ब्रह्माच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. तेव्हां 'दुसरें निमित्तकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच निमित्तकारण आहे, आणि दुसरें उपादानकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. २४) शिवाय, 'मीं प्रजा उत्पन्न करावी' असा परमात्म्याचा संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितला आहे. त्यावरून 'परमात्मा हा जगाचा कर्ता म्ह. निमित्तकारण आहे' असें सिद्ध होतें. तसेंच 'मीं पुष्कळ व्हावें' म्हणजे मींच जगरूपानें बनावें असाही संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितला आहे. त्यावरून 'उपादानकारण देखील परमात्माच आहे' असें सिद्ध होतें. (सू. २५) शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'ह्या भूतांची उत्पत्ति ब्रह्मापासूनच होते आणि ह्या भूतांचा लय ब्रह्मामध्यें होतो' असें सांगितलें आहे. त्यावरूनही 'ब्रह्मच जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, ज्या पदार्थाची ज्या वस्तूपासून उत्पत्ति होते आणि ज्या वस्तूमध्यें लय होतो त्या पदार्थाची ती वस्तु उपादानकारण असते हें प्रसिद्धच आहे. उदा. :—भात, जव

वगैरेंची उत्पत्ति पृथिवी या भूतापासून आहे, आणि त्यांचा लयही त्यांतच आहे. म्हणून भात जव वगैरेंचें उपादानकारण पृथिवी हें भूतच होय. ह्या छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'ब्रह्मापासूनच' असा जो 'च' हा शब्द घातला आहे तो 'ह्या जगाचें उपादानकारण ब्रह्मावांचून दुसरें कांहीं नाहीं' असें दाखवितो. (सू. २६) शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'त्यानें आपल्याला स्वतःच उत्पन्न केलें' असें म्हटलें आहे. त्यावरून 'आत्मा हा आपणच कर्ता, आणि आपणच कर्म' असें सिद्ध होतें. येथें 'आपल्याला उत्पन्न केलें' याचा अर्थ 'आपला जगरूपानें परिणाम केला' असा समजावा. कारण, आत्मा हा नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्याची खरी उत्पत्ति संभवत नाहीं. तेव्हां, आत्म्यानें आपलाच जगरूपानें परिणाम केला असल्यामुळें 'जगाचें उपादानकारण आत्माच आहे' असें सिद्ध होतें; आणि ह्या श्रुतीमधील 'स्वतःच' या शब्दावरून 'निमित्तकारण देखील दुसरें कोणी नाहीं' असें सिद्ध होतें; शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'ब्रह्म हें सत् आणि त्यत् झालें, निरुक्त आणि अनिरुक्त झालें' असें सांगितलें आहे. सत् म्हणजे प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारीं पृथिवी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें होत. त्यत् म्हणजे प्रत्यक्ष न दिसणारीं वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें होत. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येते, तिला 'निरुक्त' असें म्हणतात. आणि जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येत नाहीं, तिला 'अनिरुक्त' म्हणतात. आतां ज्याअर्थी 'ब्रह्मच हें सर्व झालें असें ह्या श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे, त्याअर्थी 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलेंच पाहिजे. (सू० २७) शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्यें ब्रह्माला 'जगाची योनि' असें म्हटलें आहे. आणि 'योनि' शब्दाचा अर्थ तर 'उपादानकारण' असा आहे. कारण 'पृथिवी ही ओषधी व वनस्पती यांची योनि आहे' इत्यादि ठिकाणीं तोच अर्थ प्रसिद्ध आहे. स्त्रियांची योनि देखील रक्तरूप अवयवाच्या द्वारानें गर्भाचें उपादानकारणच आहे. आतां ऋक्संहितेमध्यें एका ठिकाणीं 'योनि' शब्दाचा 'स्थान' असा अर्थ आढळतो; पण तो अर्थ ह्या मुंडक उपनिषदामध्यें घेतां येत नाहीं. कारण, 'ज्याप्रमाणें कोळी तंतू उत्पन्न करितो, आणि पुन्हां ते आपल्या पोटांत घेतो' असा दृष्टांत जगाच्या उत्पत्तीविषयीं पुढें दिला आहे. एकंदरींत, 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां 'ईक्षापूर्वक जग उत्पन्न केलें' इत्यादि ज्या गोष्टी पूर्वपक्ष्यानें आपल्याला साधक म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या जरी लोकप्रसिद्ध आहेत, तरी जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं लोकाप्रमाणें सर्व गोष्टी असल्याच पाहिजेत, असा कांहीं नियम नाहीं. कारण, 'जगाचें कारण अमुक तऱ्हेचें आहे' असें अनुमानानें जर सिद्ध करावयाचें असतें, तर मात्र दृष्ट गोष्टीप्रमाणेंच त्याची कल्पना केली पाहिजे होती. पण जगाचें कारण तर केवळ श्रुतीवरूनच कळण्याजोगें आहे. तेव्हां श्रुतीमध्यें जसें सांगितलें असेल तसेंच तें मानिलें पाहिजे. आतां, श्रुतीवरून पहावें तर 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे, आणि निमित्तकारणही आहे' असें सिद्ध होतें असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. ह्याचा विचार पुढेंही आम्ही करणार आहोंच.]

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ॥ २३ ॥

२३ (ब्रह्म) उपादानकारणही आहे. कारण (असें मानलें तरच) प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत. (७)

ज्याप्रमाणें धर्म हा अभ्युदयाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा करणें अवश्य आहे, त्याप्रमाणें ब्रह्महो नि:श्रेयसाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे असें मागें सांगितलें. तसेंच 'ज्यापासून ह्या जगाची उत्पत्ति वगैरे (होतात तें ब्रह्म)' असें ब्रह्माचें लक्षणही (मागें) सांगितलें. आतां, ज्याप्रमाणें घट, रुचैक, वगैरेंचें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादानकारण आहे असें मानलें तरी, किंवा कुंभार सोनार वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म जगाचें) निमित्तकारण आहे असें मानलें तरी, तें लक्षण (ब्रह्माला) जुळतें च; म्हणून असा संशय उत्पन्न होतो कीं (या दोन प्रकारच्या कारणांपैकीं) ब्रह्म कोणत्या प्रकारचें कारण आहे? आतां पूर्वपक्ष्याचें असें म्हणणें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें केवळ निमित्तकारणच आहे असें दिसतें. कशावरून? ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व सांगितलें आहे यावरून. 'त्यानें ईक्षण केलें, त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३–४) वगैरे वाक्यांवरून ब्रह्माचें कर्तृत्व ईक्षणपूर्वक आहे असें समजतें. आतां ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे जीं निमित्तकारणें आहेत त्यांचे ठिकाणींच दृष्टीस पडतें. शिवाय 'एखाद्या क्रियेचें फल उत्पन्न होण्याला अनेक कारकांचें साहाय्य लागतें' असेंही व्यवहारांत दिसून येतें. आतां, तोच न्याय (जगाच्या) आदिकर्त्यालाही लावणें रास्त आहे. शिवाय, ब्रह्म 'ईश्वर' या रूपानें प्रसिद्ध असल्यामुळें (तें केवळ निमित्तकारणच आहे असें मानलें पाहिजे.) कारण, ज्याप्रमाणें राजे व यम वगैरे जे (ज्या लोकांचे) ईश्वर आहेत ते (त्या लोकांचें) केवळ निमित्तकारणच आहेत असें आढळून येतें, त्याप्रमाणें परमेश्वर देखील जगाचें निमित्तकारणच आहे असें मानणें बरोबर आहे. शिवाय, हें जगरूपी कार्य सावयव, अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दिसून येतें. तेव्हां ह्या कार्याचें (उपादान-) कारण देखील तसल्याच प्रकारचें असलें पाहिजे. कारण, 'कार्य आणि (उपादान–) कारण हीं सारख्या स्वरूपाचीं असतात' असा (नियम) जगांत आढळतो. आतां, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपासारखें नाहीं हें 'अवयवरहित, क्रियारहित, विकाररहित, दोषरहित (व) कलंकरहित (असें ब्रह्म)' (श्वे. ६।१९) वगैरे श्रुतींवरून स्पष्टच आहे. तेव्हां परिशेषावरून अशुद्धि वगैरे गुणांनीं युक्त अशी जी ब्रह्माहून भिन्न वस्तु (सांख्य–) स्मृतींमध्यें सांगितलेली आहे तीच जगाचें उपादानकारण म्हणून मानली पाहिजे. आतां ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्याचा 'ब्रह्म जगाचें फक्त निमित्तकारण आहे" हाच अर्थ फलित समजावा.

---

१. मोक्षाला.

२. गळ्यांतील एका सोन्याच्या दागिन्याचें हें नांव आहे.

३. विचारपूर्वक.

४. नुसत्या कुंभाराच्या हातून घट उत्पन्न होत नाहीं; त्याला मृत्तिका वगैरे पदार्थांचें साहाय्य लागतें. तेव्हां यावरून निमित्तकारण आणि उपादानकारण हे भिन्न पदार्थ आहेत असें सिद्ध होतें.

५. 'ब्रह्म हें उपादानकारण मानतां येत नाहीं' यावरून.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— ब्रह्म जगाचें केवळ निमित्तकारण नाहीं, तर निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून? अशावरून कीं तसें मानलें तरच प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत. ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें म्हणजेच श्रुतीमध्यें जी प्रतिज्ञा केली आहे आणि जे दृष्टांत दिलेले आहेत, त्यांना बाध येत नाहीं. पुढील वाक्यांत श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे :—' जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू–) चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या (वस्तू–) चा तर्क होतो, निश्चय न केलेल्या (वस्तू–) चा निश्चय होतो अशी विद्या कोणती हें तूं (गुरूला) विचारलेंस काय[६] ? ' (छा० ६।१।३). या वाक्यामध्यें एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें दुसऱ्या सर्व वस्तू (पूर्वी) अज्ञात असल्या तरी त्यांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा केली आहे असें समजतें. आतां, उपादानकारणाच्या ज्ञानापासूनच सर्व वस्तूंचें ज्ञान संभवतें कारण, कार्य हें उपादानकारणाहून भिन्न नसतें. परंतु कार्य हें निमित्तकारणाहून भिन्न नसतें असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, सुताराहून राजवाडा हा निराळाच आढळून येतो. तसेंच ' हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व मृन्मय ज्ञात होतें; विकार हा केवळ वाणीपासून आरंभ झालेलें नांव मात्र आहे. (वस्तुतः) मृत्तिका हीच खरी (वस्तु) होय. ' (छां० ६।१।४) या वाक्यांत दिलेला दृष्टांतही उपादानकारणाचा आहे[७]. तसेंच पुढील वाक्यांत दिलेले दृष्टांतही उपादानकारणाचेच आहेत :— ' ज्याप्रमाणें एका सुवर्णपिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व सुवर्णमय ज्ञात होतें; ' आणि ' एका नराणी- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व लोहमय ज्ञात होतें ' (छां० ६।१।५-६). तसेंच इतर ठिकाणीं देखील ' हे भगवन् ! कोणती वस्तु ज्ञात झाली असतां हें सर्व ज्ञात होतें ? ' (मुं० १।१।३) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे; व ' ज्याप्रमाणे पृथिवीच्या ठिकाणीं वनस्पती उगवतात[८] ' (मुं० १।१।७) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) दृष्टांत दिला आहे. तसेंच, ' अगे ! आत्मा पाहिला, त्याचें श्रवण, मनन, ध्यान झालें म्हणजे हें सर्व ज्ञात होतें ' (बृ० ४।५।६) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे, व ' दुंदुभि वाजवला असतांना (त्याच्यापासून जे) बाह्य शब्द (निघतात त्यांचें) ग्रहण करतां येत नाहीं; परंतु दुंदुभीचें किंवा त्याच्या वाजवण्याचें ग्रहण झालें असतां त्या शब्दांचें ग्रहण होतें ' (बृ० ४।५।८) या वाक्यांत (वरील-

---

६. गुरूच्या घरीं बारा वर्षें विद्याभ्यास करून परत आपल्या घरीं आलेल्या श्वेतकेतूला त्याचा बाप ' आरुणि ' ह्यानें हा प्रश्न विचारला आहे.

७. त्यावरून दार्ष्टांतिक ब्रह्म देखील जगाचें उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे.

८. पंचमहाभूतांपैकीं पृथिवी ही वनस्पतीचें उपादानकारण आहे.

प्रमाणेंच) दृष्टांत दिलो आहे. अशा रीतीनें (इतर) प्रत्येक वेदान्तामध्यें ज्या प्रतिज्ञा आणि जे दृष्टांत सांपडतात तेही ' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' याच गोष्टीचें संभवेल तशा रीतीनें प्रतिपादन करतात असें समजावें. ' ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात ' (तै. ३।१) या वाक्यांत ' ज्यापासून ' या शब्दाला जी पंचमी विभक्ति आहे ती देखील ' उत्पत्तीच्या कर्त्याची प्रकृति (अपादान-संज्ञक होय) ' (पा. १।४।३०) या पाणिनीच्या नियमान्वयें प्रकृतिरूप अपादान या अर्थी आहे असें समजावें. आतां, ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण आहे ही गोष्ट (जगाला ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाहीं यावरून समजावी. ज्याप्रमाणें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादान-कारणांना (घट वगैरे कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं) प्रवृत्त होतांना कुंभार सोनार वगैरे कर्त्यांची जरूर असते त्याप्रमाणें ब्रह्मरूप उपादानकारणाला स्वतःहून निराळ्या अशा कर्त्याची जरूर लागत नाहीं. कारण, उत्पत्तीच्या पूर्वीं ' ब्रह्म एक आणि अद्वितीय असेंच होतें ' असें श्रुतीनेंच ठरविलें आहे. ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाहीं ही गोष्ट प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत ' या प्रमाणावरून सिद्ध होतें असें समजावें. 'उपादान-कारणा[11]हून कर्ता निराळा आहे' असें मानलें तर एका (वस्तू-[12])च्या ज्ञानानें सर्व (वस्तू-) चें ज्ञान संभवत नसल्या[13]मुळें प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत यांना बाधच येईल. तेव्हां निराळा कर्ता नसल्यामुळें आत्माच कर्ता आहे व निराळें उपादानकारण नसल्यामुळें आत्माच उपादान-कारण आहे हें सिद्ध झालें: (२३)

आणखी कशावरून आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे ?

अभिध्योपदेशाच्च ॥ २४ ॥

२४ आणि संकल्प केला असें सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादान-कारण आहे). (७)

' त्यानें इच्छा केली:— ' मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६।१) या वाक्यांत, तसेंच, ' त्यानें ईक्षण केलें: मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी ' (छां. ६।२।३) या वाक्यांत आत्म्यानें संकल्प केला असें सांगि-

---

९. ज्याप्रमाणें निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे निरनिराळे नाद सामान्यतः नगाऱ्याच्या नादांतच अंतर्भूत होतात, त्याप्रमाणें निरनिराळ्या प्रकारचें जगही सामान्यतः ब्रह्मांतच अंतर्भूत होतें. यावरून ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असें सिद्ध होतें.

१०. उत्पत्तीचा कर्ता म्हणजे उत्पन्न होणारी वस्तु म्हणजे कार्य. त्या कार्याच्या प्रकृतीला (म्ह. उपादानकारणाला) ' अपादान ' अशी संज्ञा आहे; व अपादानाला पंचमी विभक्ति लागते असा पाणिनीचा नियम आहे.

११. ब्रह्माहून.

१२. ब्रह्माच्या.

१३. ब्रह्मरूप उपादानकारणाचें ज्ञान झालें तरी कर्त्याचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, मृत्तिकेचें ज्ञान झालें तरी तेवढ्यानें कुंभाराचें ज्ञान होत नसतें.

तल्यावरूनही आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे असें समजतें. त्यांपैकीं आत्म्याची (जग उत्पन्न करण्याविषयीं) जी स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति ती संकल्पपूर्वक सांगितली आहे. त्यावरून आत्मा कर्ता आहे असें समजतें, व 'मी पुष्कळ व्हावें' या वाक्यांत पुष्कळ होण्याविषयींच्या संकल्पाचा विषय प्रत्यगात्माच आहे असें सांगितल्यावरून आत्मा उपादानकारणही आहे असें समजतें. (२४)

साक्षाच्चोभयाम्नानात् ॥ २५ ॥

२५ आणि साक्षात् (ब्रह्मच घेऊन) दोन्ही (म्हणजे उत्पत्ति आणि प्रलय) सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादानकारण आहे). (७)

'ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे' या गोष्टीला या सूत्रांत एक ज्यास्त प्रमाण दिलें आहे. 'हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात (व) आकाशामध्यें (च) लय पावतात' (छां. १।९।१) या वाक्यांत साक्षात् ब्रह्मरूप उपादानकारणच घेऊन त्यापासून जगाची उत्पत्ति व त्यामध्यें जगाचा प्रलय असे दोन्ही सांगितले आहेत. तेव्हां, या (ज्यास्त) कारणावरूनही ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असें स्पष्ट होतें. ज्यापासून एखादी वस्तु होते व ज्यामध्यें तिचा लय होतो तें त्या वस्तूचें उपादानकारण होय असें जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा०—भात, जंव इत्यादिकांचें पृथिवी हें उपादानकारण प्रसिद्ध आहे. ब्रह्माहून दुसरें (जगाचें) उपादानकारण नाहीं ही जी गोष्ट 'आकाशापासूनच' या श्रुतींतील 'च' या शब्दानें सुचविली आहे, तीच गोष्ट सूत्रांतील 'साक्षात्' या शब्दानें सुचविली आहे. तसेंच उपादानकारणाहून भिन्न अशा (कारणा–) मध्यें कार्याचा लय झालेला जगांत आढळून येत नाहीं. (२५)

आत्मकृतेः परिणामात् ॥ २६ ॥

२६ आपल्याला आपण (उत्पन्न) करीत असल्यामुळें- (ही ब्रह्म उपादानकारण आहे). परिणामामुळें (हें शक्य आहे). (७)

---

१. ब्रह्मापासून.

२. ब्रह्मामध्यें.

३. आतां येथें अशी शंका येते कीं वरील दाखविलेल्या कारणांवरून ब्रह्म हें उपादानकारण असेल, पण तें एकच उपादानकारण आहे असें कशावरून ? त्याच्या जोडीला प्रधान वगैरे दुसरें कांहीं तरी उपादानकारण कां मानूं नये ? ह्या शंकेवर उत्तर :—जर दुसरें कोणी उपादानकारण असतें तर श्रुतीमध्यें ब्रह्मासारखें साक्षात् तेंही सांगितलें पाहिजे होतें. पण श्रुतीमध्यें फक्त ब्रह्म हें एकच साक्षात् सांगितलें आहे. त्यावरून तेंच उपादानकारण आहे, दुसरें कोणी नाहीं असें सिद्ध होतें.

४. आतां येथें अशी शंका येते कीं 'आकाशापासूनच' या श्रुतींतील 'च' हा शब्द 'आकाशाहून दुसरें उपादानकारण नाहीं' एवढेंच सुचवीत नाहीं, तर आकाश देखील

आणखी या कारणास्तव ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे:—'ब्रह्मापासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली ?' या वर्णनांत 'त्यानें आत्म्याला स्वतःच (उत्पन्न) केलें' (तै. २।७।१) असें वाक्य आहे. या वाक्यांत 'आत्म्याला' या शब्दानें आत्मा कर्म आहे व 'स्वतःच' या शब्दानें आत्मा कर्ता आहे अशा रीतीनें '(उत्पन्न) करणें' या क्रियेचा आत्माच कर्ता व आत्माच कर्म आहे असें दाखविलें आहे. शंकाः—पण कर्ता या रूपानें (उत्पत्तीच्या) पूर्वीं पूर्ण अस्तित्वांत असलेला आत्मा '(उत्पन्न) करावयाचा आहे' असें कसें म्हणतां येईल ? याचें उत्तर 'परिणामामुळें' असें आम्ही देतों. उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा जरी पूर्ण अस्तित्वांत आहे तरी विशेषरूपानें म्हणजे कार्यरूपानें त्यानें आपल्याला परिणत केलें (या दृष्टीनें त्यानें आपल्याला आपण उत्पन्न केलें असें म्हणणें शक्य आहे). आतां उपादानकारणाचा कार्यरूपानें परिणाम झालेला मृत्तिका वगैरे उपादानकारणांचे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो. 'स्वतःच' हें जें आत्म्याला विशेषण दिलें आहे त्यावरून आत्म्याला दुसऱ्या कोणत्याही निमित्त-कारणाची जरूर नाहीं असें समजतें. किंवा 'परिणामामुळें' हें निराळें सूत्र आहे असें समजून त्याचा अशा अर्थ करावाः—आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म उपादानकारण आहे:— '(ब्रह्म) सत्[1] आणि त्यत्[2] झालें, निरुक्त[3] आणि अनिरुक्त[4] झालें' (तै. २।६) इत्यादि वाक्यांत ब्रह्म आणि सत् त्यत् वगैरे यांचें सामानाधिकरण्य सांगितल्यामुळें[5] ब्रह्माचाच हा कार्य-रूप परिणाम आहे. (२६)

योनिश्च हि गीयते ॥ २७ ॥

२७ आणि (ब्रह्म) योनि आहे असें देखील म्हटलें आहे. (७)

आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म (जगाचें) उपादानकारण आहे:—वेदान्तांमध्यें ब्रह्माला 'योनि' असेंही म्हटलें आहे. उदा०—'कर्ता, ईश्वर, पुरुष आणि योनि अशा ब्रह्माला जेव्हां ज्ञानी मनुष्य पाहतो' (मुं. ३।१।३); आणि 'अशा भूतांच्या योनीला विद्वान् लोक पाहतात' (मुं. १।१।६). आतां 'योनि' शब्द उपादानकारण या

उपादानकारण नाहीं, केवळ निमित्तकारण आहे असें सुचवतो. या शंकेवर उत्तर असें :— नुसत्या निमित्तकारणामध्यें कार्याचा लय झालेला दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०:—कुंभार हा घटाचें नुसतें निमित्तकारण आहे; पण त्या कुंभारामध्यें घटाचा लय झालेला आढळत नाहीं. तेव्हां यावरून आकाश (ब्रह्म) हें जगाचें नुसतें निमित्तकारण आहे असें 'च' शब्द सुचवीत नाहीं.

१. प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारी पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.

२. प्रत्यक्ष दृष्टीस न पडणारी वायू आणि आकाश हीं दोन भूतें. त्यत्=तत्=तें.

३. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येते ती.

४. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येत नाहीं ती.

५. ब्रह्म हेंच जगांतील सर्ववस्तुरूप झालें असें सांगितल्यामुळें.

अर्थी जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा.—पृथ्वी ही ओषधी[1] आणि वनस्पती[2] यांची योनि आहे. स्त्रीची योनि देखील (रक्तरूप) अवयवांच्या द्वारानें गर्भाचें उपादानकारणच आहे. क्वचित् स्थळीं 'स्थान' या अर्थी देखील ' योनि ' या शब्दाचा प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :— ' हे इंद्रा ! तुला बसण्याकरितां (मी) योनि केली आहे ' (ऋ० सं० १।१०४।१) परंतु वर दिलेल्या मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्यें ' योनि ' या शब्दाचा उपादानकारण हाच अर्थ घेतला पाहिजे असें ' ज्याप्रमाणें कोळी (तंतू) उत्पन्न करतो व पुनः (आपल्या पोटांत ते) परत घेतो ' (मुं० १।१।७) इत्यादि वाक्यशेषा- (मध्यें दिलेल्या दृष्टांता-) वरून समजतें. तेव्हां अशा रीतीनें ' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचेच ठिकाणीं असलेलें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें इत्यादि, त्यावर आमचें उत्तर :— व्यवहारामध्यें जशी एखादी वस्तु दृष्टीस पडते तशीच ती येथें (वेदामध्यें) असली पाहिजे असा नियम नाहीं. कारण, हा अनुमानानें सिद्ध करण्याचा विषय नव्हे; तर श्रुतीवरूनच कळण्यासारखा आहे. म्हणून तो जसा श्रुतींत सांगितला आहे तसाच अस्तित्वांत आहे असें मानलें पाहिजे. आतां श्रुतीमध्यें ईक्षण करणारा परमेश्वर जगाचें उपादानकारण म्हणून सांगितला आहे असें आम्हीं वर म्हटलेंच आहे. या सर्व विषयांचें आम्ही पुन्हां विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन करूं. (२७)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें अठ्ठाविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश (सू. २८) ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' ह्या सांख्य मताचें अनेक तऱ्हेच्या शंका घेऊन खंडन केलें. कारण, 'ह्या सांख्य मताचीं साधक चिन्हें श्रुतीमध्यें आहेत ' असें मंद बुद्धीच्या लोकांना वाटतें. शिवाय, ' कार्य हें कारणाहून भिन्न नाहीं ' इत्यादि कांहीं गोष्टी वेदान्त मतासारख्याच सांख्य लोक कबूल करितात. शिवाय, देवलासारख्या कांहीं शिष्ट लोकांनीं ह्या सांख्यमताचा स्वीकार केला आहे. त्यावरून ' हें सांख्य मत ग्राह्य आहे ' असें लोकांना वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून त्याच्या खंडनाविषयीं इतकी खटपट केली. ह्यावरून ' जगाचें कारण परमाणू आहेत ' इत्यादि मतांचेंही खंडन झालें असें समजावें. कारण, त्या मतांनाही श्रुति प्रमाण मिळत नाहीं. तेव्हां, ज्याप्रमाणें मल्लयुद्धामध्यें मुख्य पैलवानाला पाडलें म्हणजे बाकीचे पैलवान पाडल्यासारखेच होतात त्याप्रमाणें एक सांख्य लोकांचें चांगलें खंडन केलें म्हणजे इतर लोकांचेंही खंडन झाल्या-सारखेंच होतें. ह्या अठ्ठाविसाव्या सूत्रामध्यें शेवटचा शब्द दोन वेळां उच्चारिला आहे, त्यावरून ' हा अध्याय संपला ' असें सूचित होतें. कारण, एखादा ग्रंथ किंवा त्यापैकीं एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोन वेळ उच्चारण्याची जुनी वहिवाट आहे.]

---

१. फल आल्याबरोबर ज्यांचा नाश होतो त्यांना ' ओषधी ' म्हणतात; उदा०:— भात, जवस वगैरे.

२. फल आलें असतांही ज्यांचा नाश होत नाहीं त्यांना ' वनस्पती ' म्हणतात. उदा० :—फणस, उंबर वगैरे.

एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः ॥ २८ ॥

२८ ह्या (खंडना-) नें (इतर) सर्वांचें खंडन झालें; खंडन झालें. (८)

'ईक्षण सांगितलें असल्यामुळें ज्याला शब्द प्रमाण नाहीं (असें प्रधान जगाचें कारण नव्हे)' (अ. १ पा. १ सू. ५) या सूत्राला आरंभ करून 'प्रधान जगाचें कारण आहे' या मतावर निरनिराळ्या शंका घेऊन त्या मताचें खंडन करण्याचें कारण असें आहे कीं कांहीं मंदबुद्धीच्या लोकांना वेदान्तवाक्यांमध्यें या मताला (बाह्यत:) साधक अशीं कांहीं चिन्हें आहेत असा भास होतो. शिवाय, 'कार्य आणि कारण यांमध्यें भेद नाहीं' या सिद्धांताचा (सांख्य लोकांनीं) अंगीकार केल्यामुळें (त्यांचें) हें मत वेदान्तमताच्या अगदीं जवळ आहे. शिवाय, कांहीं 'देवल' वगैरे धर्मसूत्रकारांनीं या मताचें आपल्या ग्रंथांत अवलंबनही केलें आहे. म्हणून या प्रधानवादाच्या खंडनाविषयीं आम्हीं इतकी विशेष खटपट केली. इतकी खटपट 'परमाणू जगाचें कारण आहेत' इत्यादि जे अन्य वाद आहेत त्यांच्या खंडनाविषयीं आम्हीं केली नाहीं. परंतु ते वाद देखील 'ब्रह्म जगाचें कारण आहे' या मताला प्रतिकूल आहेत; व त्या वादांना देखील बाह्यत: साधक अशीं कांहीं चिन्हें वेदान्तवाक्यांमध्यें आढळतात असें जड बुद्धीच्या लोकांना वाटण्याचा संभव आहे; म्हणून त्या वादांचें देखील खंडन केलें पाहिजे. याकरितां प्रधानमल्लनिबर्हण—न्यायानें सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश केला आहे. प्रधान-वादाच्या खंडनार्थ ज्या अनेक युक्त्या वर दिलेल्या आहेत त्यांच्या योगानें परमाणुवाद वगैरे इतर सर्व वादांचें देखील खंडन झालें असें समजावें. कारण, त्या वादांना देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीचा आधार नाहीं. आणि ते वाद देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीला विरुद्ध आहेत. 'खंडन झालें, खंडन झालें' ही पुनरुक्ति अध्याय समाप्त झाला असें सुचवीते. (२८)

---

१. मल्लयुद्धामध्यें मुख्य मल्लाला पाडलें म्हणजे त्याच्या बाजूचे सर्व मल्ल पडले असें लोक समजतात. ह्याला 'प्रधानमल्लनिबर्हण-न्याय' म्हणतात.

२. एखाद्या वस्तूचें जें वर्णन त्याला 'उपदेश' म्हणतात; व तेंच वर्णन त्यासारख्या दुसऱ्या वस्तूला लावणें याला 'अतिदेश' म्हणतात. येथें सांख्यमताचें खंडन करून तेंच खंडन इतर मतांना लाविलें आहे, म्हणून या गोष्टीला 'अतिदेश' असें येथें म्हटलें आहे.

३. एखादा ग्रंथ किंवा त्या ग्रंथाचा एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोनदां उच्चारण्याची जुन्या लोकांची वहिवाट आहे तिला अनुसरून येथें सूत्रांत 'खंडन झालें' हा शब्द दोनदां उच्चारला आहे.

प्रथमाध्याय समाप्त.